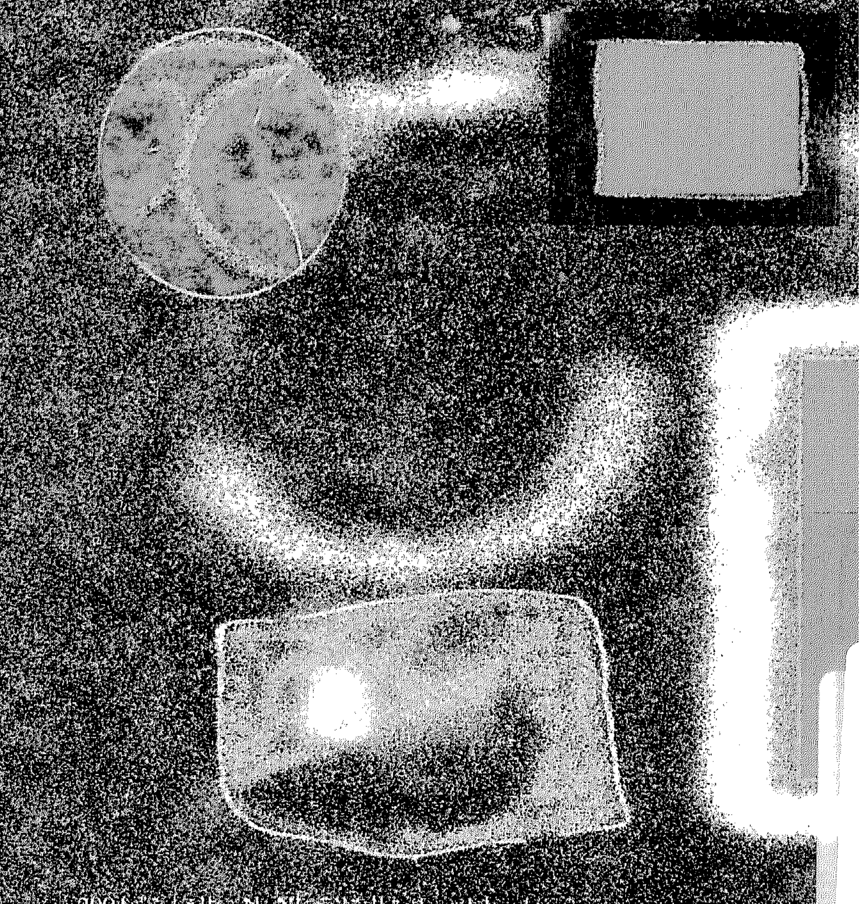
الشيخ محمد الشيخ

التحليل الفاعلي

نحو نظرية حول الإنسان



اصدارات دائرة الثقافة والإعلام - الشارقة 2001



التحليل الفاعلي

نحو نظرية حول الإنسان

الشيخ محمد الشيخ

٣٠١.١١ الشيخ محمد الشيخ
ش م ت التحليل الفاعلي: نحو نظرية حول
الإنسان / الشيخ محمد الشيخ .ـ الشارقة:
دائرة الثقافة والإعلام ، ٢٠٠١
١٥٤ ص ، ٢٤ سم
١- السلوك الجماعي ٢- التفاعل الإجتماعي
٣- الإغتراب(علم النفس) ٤- علم النفس الإجتماعي
أ- العنوان

تمت الفهرسة أثناء النشر بمعرفة مكتبة الشارقة

الطبعة الأولى ١٤٢١ هـ ـ ٢٠٠١م
الناشرون: دائرة الثقافة والإعلام،الشارقة
ص.ب : ٥١١٩ الشارقة
هاتف: ٠٠٩٧١٦٥٥٤١١١٦
براق : ٠٠٩٧١٦٥٣٦٢١٢٦

إخراج معاوية الدقاق

الإهداء

إلى الإنسان الخلاق النشط أينما كان، أينما يكون وأينما سيكون أهدي وعي الفاعلية.



المحتويات

مقدمة

تستقبل البشرية القرن الواحد والعشرين مثقلاً كاهلها بأزمة متعددة المستويات : اقتصادية اجتماعية ، بيئية وجودية ، ومعرفية . على مدى البصر تتنوع وتتراكم مظاهر العنف . فرض نموذج للتنمية من أجل التنمية أصبحت نتائجه وخيمة داخل البلدان الغنية وخارجها . في الداخل تفشت العطالة ، الاغتراب النفسي ، المخدرات ، الجريمة وتدمير البيئة وتدمير الاحتياطي النادر أو المحدود من الموارد غير قابلة للتجديد مثل الفلزات والوقود . وفي الخارج استغلال وإفقار مستمر لدول العالم الثالث ، ورغم أن الدول الكبرى تحاشت الحرب بسبب السلاح النووي إلا أن الحروب ما توقفت قط منذ عام ١٩٤٥ بين دول العالم الثالث (الدول الفقيرة) التي تسلحها الدول الكبرى محققة بذلك أرباحاً تتيح لها الاستمرار في التبذير ، ومثلما يمارس العنف اقتصادياً ، يمارس أيضاً سياسياً واجتماعياً بواسطة أنظمة شمولية استبدادية ، بل وأحياناً

كثيرة تحت مظلة الديمقراطية .

هكذا يستقبل الإنسان المعاصر القرن الواحد والعشرين مسحوق الهوية متشظي الكيان تشيعه أزمة وجودية طاحنة ، فاقداً الإيمان والأمل بالعقل والإنسانية وبذاته ، فاقداً المرجعيات الفكرية التي كانت تمنحه السلام والطمأنينة والإحساس بأن لحياته معنى وجدوى .ولئن هرع إلى العلم بحثاً عن الأمل والرجاء والهداية فإنه سيرى صورته على سطح العلم معكوسة وشوهاء . علومه الإنسانية نفسها تعيش أزمة هوية بلا موضوع . إذا سألت هذه العلوم ما هو موضوعها؟ أي ما هو الإنسان الذي تدرسه ؟ فإنك لن تجد إجابة شافية تشكل الجذر المشترك لهذه العلوم وتعبر عن وحدة موضوعها وتسوغ تسميتها بالإنسانية.

لماذا أصبح الوضع لما آل إليه ؟ لماذا تنتهج الأنظمة الرأسمالية والأنظمة الشمولية أسلوبا للحياة بات مهدداً البشرية بالانتحار الشامل ؟

ما هو سبب هذا الداء ؟ توجد إجابات مختلفة على هذه الأسئلة ، فمن قائل أن تفشي الظلم وضلال الإنسان وضياعه نتيجة لبعده عن الله ويقصد بذلك عدم إيمانه وخضوعه للمعتقدات الدينية التي توحد دواخله وتحضه على فعل الخير. أما الماركسية فترى أن سبب الداء يرجع إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج ، فيصبح كل من المنتج والمستهلك ضحية لآلية السوق التي لا ترحم . أننا نرى أن هذه ليست أسباب أساسية للأزمة ، بل نرى بالأحرى ، أنها أعراض ونتائج للداء العضال الذي أخذ يستشري في جسد البشرية .

إذن ما أصل الداء حتى نتمكن من تحديد الدواء ؟ نحسب أنه ليس من السهل الإجابة على هذا السؤال من خلال معرفتنا القائمة لأن العلوم الإنسانية نفسها مأزومة ترزح تحت وطأة المرض ، ومن ثم لا تمتلك إجابة . بهذا المعنى تصبح المهمة أكثر صعوبة ، إذ لابد من توضيح أولاً لماذا استعصى سير غور المشكلة في إطار مناهجنا الراهنة ، وما هي طبيعة القصور والثغرات في معارفنا العلمية والفلسفية التي حجبت عنا أصل الداء ، ثم نعمل على تطوير معرفة جديدة، نظرية جديدة ، لعلها تساعدنا في استكشاف طبيعة الأسباب والآليات التي تعتقل الإنسان

وتفرض عليه أنماطاً من السلوك – أسلوباً للحياة – بات من الواضح مآله إلى دمار الإنسان ودمار البيئة : الانتحار الشامل لظاهرة الحياة .

بين يدي القارئ محاولة للتصدي لهذه الأسئلة وغيرها نسميها « التحليل الفاعلي » . عليه التحليل الفاعلي من حيث التنظير نظرية في طبيعة الإنسان بوصفها فاعلية ، يقصد بالفاعلية قدرة الإنسان على إنتاج وإثراء الحياة الإنسانية جمعاء ، بل الحياة جميعها . في هذا الإطار يأمل المؤلف في أن يلعب مفهوم الفاعلية دور النموذج الإرشادي - Paradigm للعلوم الإنسانية ، بمعنى ، على وجه الخصوص ، نقترح أن يكون موضوع دراسة علم الإنسان هو الفاعلية . وسنلاحظ من خلال هذه الدراسة الثراء والإنتاجية المعرفية لمفهوم الفاعلية وقدرته في نفس الوقت على توليد حقول من الأسئلة الجديدة ، وهي سمة إيجابية بلا شك. هذا على الرغم من أن الدراسة الحالية لا تغطي كل المجالات التي عالجها المؤلف استنادا للتحليل الفاعلي . أما من الناحية المنهجية فالتحليل الفاعلي منهج يسعى للكشف عن ديناميات نمو وتفاعل بنيات العقل من خلال الاستجابة لتحديات الوجود الاجتماعي والحضاري . بالطبع سيكون الهاجس الأساسي لكل الدراسة – التي بين يدي القارئ – هو توضيح هذا المعنى للتحليل الفاعلي . لذا سوف نكتفي بالإشارة – في هذه المقدمة – إلى أننا نحسب أنه من الإسهامات الأساسية للتحليل الفاعلي تأكيده على ضرورة البحث أولاً في تركيب العقل الذي يملي عليه أدواره ووظائفه المختلفة ، بدلاً من أن تكون الخصائص والأدوار التي يقوم بها العقل رهناً لهوى الباحثين . درج الباحثون على وصف العقل وظيفيا بأنه : خلاق ، علمي ، ديني ، أداتي ، تواصلي ، عربي ، أوربي ...إلخ دون مساءلة التركيب الذي يسمح للعقل بالقيام بأي من هذه الأدوار . فأصبح كأنما الهوى ورغبات الباحث هي التي تملي على العقل الأدوار التي ينبغي أن يؤديها . بينما الكل يعلم أنه لا وظيفة بلا تركيب .

لذا يتأسس التحليل الفاعلي على تصور محدد لتركيب العقل ، ينبثق من مفهوم الفاعلية ، فحواه أن للعقل – الذهن – ثلاث بنيات : بنية عقل تناسلي ، بنية عقل برجوازي ، بنية عقل خلاق . يقصد ببنية العقل

النسق أو النواة التوليدية للوعي التي تحدد فكرة الإنسان عن نفسه ومنحى استجابته وتفاعله مع العالم . بمعنى على سبيل المثال ، من استدمج بنية عقل تناسلي يعي ذاته بوصفه كائناً تناسلياً وظيفته ودوره في الحياة التناسل . عليه تحض بنية العقل التناسلي على التناسل ، كما تحض بنية العقل البرجوازي على إنتاج واستحواذ الخيرات المادية . أما بنية العقل الخلاق فتحض الإنسان على الحب والإبداع والعطاء الشامل تختص كل بنية بآلية تعقل تشرط، من خلال علاقة الإنسان بالوجود ، بناءه النفسي- الاجتماعي، ونظامه المعرفي والقيمي . يحتاز كل فرد من أفراد المجتمع البنيات الثلاث ، ولكن أن تسود إحداها -بمعنى أن تستدمجها غالبية أفراد المجتمع - فهذا يعتمد على البنية التي تستطيع أن تحقق أنجع استجابة للتحديات التي يواجهها المجتمع ومن ثم توفر أفضل تحقيق لأمن وحماية أفراد المجتمع . البنية السائدة أو المستدمجة لا تلغي البنيتين الأخريتين بل توظفهما وفقاً لمهامها وأغراضها . لذا جاء في تعريف التحليل الفاعلي قولنا : الكشف عن ديناميات نمو وتفاعل بنيات العقل. تفاعل بينات العقل يعني أنها تتآزر حينما تقدم إحداها استجابةً ناجحة ، حلاً ناجعاً للتحدي الأساسي الذي يواجهه المجتمع ، وتتنازع وتتناحر حينما تفشل البنية السائدة أو المستدمجة في التصدي للمشكلات القائمة . في حالة التآزر يكون البناء الاجتماعي - نسق تفاعل بنيات العقل - في حالة استقرار وتوازن . وحينما تفشل البنية السائدة تبدأ البنيتان الأخريتان في المنافسة فيتجلى الصراع والتناحر من أجل نشوء وتشكل استراتيجية بديلة في مواجهة مستجدات الواقع ، أي نمو وتشكل بناء اجتماعي بديل .

إن لكل بنية من البنيات خصائص تتعلق :

١ - بشروط النشؤ والتشكل

٢ - خصائص تكوينية تشرطها آلية التعقل

٣ - آلية الضبط التي تعتقل البشر في فضاء البنية

٤ - برامج العطاء ، يقصد ببرامج العطاء الحيز أو الفسحة الاجتماعية التي تمارس خلالها بنية العقل الحب والعطاء . فبينما يكون

برامج العطاء مفتوحاً في بنية العقل الخلاق ، بمعنى أن فائدة النشاط الخلاق وعطاءه لا يقتصر على الفرد وأسرته بل يعم كل أفراد المجتمع وأحياناً يمتد ليشمل الأجيال التي لم تولد بعد ، نجد أن برامج كل من بنيتي العقل التناسلي والبرجوازي مغلقاً ، بمعنى أن العطاء يكون قاصراً على الفرد وأسرته ، وربما عشيرته في حدود ضيقة . يخوِّل استغلاق بنية العقل للفرد أن يستغل ويضطهد ويحتقر كلاً من هو خارج الحدود الجغرافية لبرامج عطاء البنية ، ويتم ذلك عادةً بحجة التفوق العرقي ، أو التفوق الديني ، أو التفوق الحضاري ... إلخ . إذن استغلاق بنية العقل ، وهو سمة لتدني الفاعلية ، المصدر الأساسي للشر في العالم ، هو أصل الداء الذي استشرى في جسد البشرية ، وهو سبب الأزمة التي يعاني منها الإنسان المعاصر .

يتم نمو وتشكل بنيات العقل ، استقرارها وتوازنها ، فيما يعرف بفضاء الفاعلية ، فضاء نفسي – اجتماعي – تاريخي تحدث فيه ظاهرات الفاعلية : نمو الفاعلية ، الاغتراب ، الإبداع ، تطور المعرفة البشرية ، حركة التاريخ ...إلخ.

تجدر الإشارة إلى أنه في حالة أن يشيد الروائي مسرح شخوصه الروائية في فضاء الفاعلية ، فإن الرواية سوف تخضع للتحليل الفاعلي ، عادة ينفذ التحليل الفاعلي إلى مضامين في هذا العمل من العسير الوصول إليها باستخدام مناهج أخرى مثل التحليل النفسي أو التحليل الاجتماعي الماركسي .

لأن تصورنا لتركيب العقل مستخلص من نظريتنا لطبيعة الإنسان بوصفها فاعلية ، كان لزاماً علينا أن نتساءل عن نظرية الوجود التي تبرر فاعلية الإنسان ، حيث حاولنا توضيح أن مفهوم البنية – أنطلوجيا أعم من مفهوم المادة ، ذلك أن الواقع يشتمل على بناءات مادية كما يشتمل على بناءات مجردة ـ قوانين الطبيعة . تساءلنا أيضا عن نظرية المعرفة المصاحبة للتحليل الفاعلي ، ، فوجدنا أن المعرفة دالة في متغيرين هما : معطيات الخبرة وتركيب العقل الذي يختلف باختلاف مكون الدلالة في كل بنية .

كان لزاماً علينا ، أيضاً ، ونحن نسعى لتأسيس نظرية حول الإنسان أن نتطرق إلى الصراع والاستقطاب بين التيارات العلموية والإنسانوية ، فحاولنا أن نوضح أنه لا يوجد من حيث الأساس تناقض بين العلم والإنسان . وأن التناقض الذي طفح على السطح خلال القرنين الماضيين نشأ نتيجة المحدودية الابستملوجية للمناهج وللنظريات العلمية التي تم تعميمها لتشمل ظاهرات متمايزة نوعياً عن الظاهرات موضوع النظريات المعتمدة . لذا جاء تصورنا لمرتكزات النظرية حول الإنسان أن تكون علمية – لا اختزالية ، وأن تكون بنيوية لا خطية .

لأن التحليل الفاعلي خطاب موجه للإنسان الخلاق ، يصبح مناسباً الرد على اعتراضات البنيوية وما بعد البنيوية التي تهمش الدور التأسيسي للذات . نحن نقر صعوبة الكشف عن الدور التأسيسي للذات من خلال نظارة بنيوية خطية، ونقصد بذلك كل منهج بنيوي ينطلق من أن العقل يتكون من بنية واحدة ، أو أن البناء الاجتماعي يتكون من بنية واحدة ، دون وجود بنى كامنة – احتياطي استراتيجي . وبالمقابل نسمي بنيوية –لا خطية تلك التي تعالج تفاعل عدة بنيات . يتسنى للبنيوية–اللاخطية ، التحليل الفاعلي ، الكشف عن الطابع النسبي للدور التأسيسي للذات ، أي نوضح متى وكيف تكون الذات مغلولة إلى النسق – بنية العقل السائدة – ومتى تنفلت من النسق . بينما تكون المناهج الخطية عادةً اطلاقية: إما القول بالحرية المطلقة للذات أو بالسجن المؤبد في النسق . بناءاً عليه الهدف الأساسي للتحليل الفاعلي هو تنمية الفاعلية – زيادة قدرات الإنسان النفسية والحضارية – ويقصد بذلك تجاوز مهام وأغراض بنيتي العقل التناسلي والبرجوازي واحتياز بنية عقل خلاق .

إن المجال الأرحب الذي يكشف عن ثراء التحليل الفاعلي هو حركة التاريخ البشري ، لذا تركناه ليكون عملاً قائماً بذاته (التحليل الفاعلي لحركة التاريخ ، أو ما بعد خاتم البشر .) من ناحية أخرى عالجنا بعض ظاهرات فضاء الفاعلية مثل : نمو الفاعلية ، الاغتراب ، تطور المعرفة . كما تطرقنا إلى سقوط الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي تحت

عنوان أزمة الماركسية . وهو سقوط تم تحت تأثير جاذبية فضاء بنية العقل البرجوازي .

وجدنا أن ظاهرة الاغتراب رهينة بانفلات الشخص عن بنية العقل السائدة وعدم انتمائه لبنية عقل بديلة ، يصبح لا منتمياً : بلا هوية فاعلية ، فتنشأ عنده أعراض الاغتراب : فقدان السيطرة ، اللامعيارية ، اللامعنى ، العزلة الاجتماعية ، الغربة النفسية . أما بالنسبة لتطور المعرفة أوضحنا أن المعرفة البشرية تتطور من وعي القصور - الذي مهد لنشو علوم الجماد - إلى وعي الفاعلية الذي من المفترض أن يمهد السبيل لاستكناه المنظومات فائقة التعقيد : ظاهرة الحياة وظاهرة الإنسان .

بالنسبة لسقوط الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي فقد حاولنا أن نوضح أن جزءاً كبيراً من الشرائح الاجتماعية التي جيّشت ووظفت من أجل بناء الاشتراكية لم تكن مؤهلة من حيث الفاعلية للدور الذي أوكل إليها ، بحكم أنها لم تستدمج آلية تعقل خلاق تسمح ببناء مجتمع اشتراكي ، ولم يكن في وسع الماركسية اللينينية قراءة الواقع على نحو أفضل لما يعتور بنيتها من خلل هيكلي .

في الختام نود الإشارة إلى أن التحليل الفاعلي ولد ونشأ تحت شروط قاسية من الصعب أن يتخيلها باحثون في أماكن أخرى من العالم ونحن على إطلالة القرن الواحد والعشرين ومن المتوقع أن تضع الشروط القاسية علاوة على تعقيد موضوع البحث وضخامته بصماتها سلباً على الدراسة . لذا نتعشم أن يجد القارئ في ثراء الفكرة وجدية المشروع ما يخفف عليه وطأة السلبيات . ونسبةً لأن التحليل الفاعلي رحلة في صحراء قاحلة لم يكن في مقدوري مواصلة المشوار دون واحات استظل فيها . كانت أول تلك الواحات والدتي تلكة النور التي تعلمت منها معنى أن يكون الإنسان إنساناً . ثم كان صديقاي الدكتور عثمان محمد الخير والأستاذ الفنان التشكيلي والأديب النور أحمد علي فقد وجدت عندهما الزاد المعنوي لعقود من الزمان . جزيل شكري لكل من ساهم في إثراء التحليل الفاعلي بالحوار والنقد ، أخص بالذكر لفيفاً

من المثقفين السودانيين الذين كانوا يحضرون منتدى الجمعة الذي كنت أقيمه في منزلي بودنوباوي ، ورواد منتدى الدراسات العليا بجامعة الخرطوم . شكري أيضاً للدكاترة عبد الله بولا ، عبد الله عابدين ، آدم أحمد علي بقادي ، أشكر الدكتور مقداد عبود والأستاذ الأديب الشاعر عبد الرؤوف بابكر السيد على ملاحظاتهما القيمة. إنني مدين بالشكر والعرفان للسيدة فوزية عبد الرحيم محمد على ما بذلته من جهد مكنني من التفرغ لأبحاثي وعلى طباعتها كتبي وأبحاثي مرات ومرات على الآلة الكاتبة . شكري أيضاً للآنسة منى حسن عباس على طباعتها على الحاسوب مخطوطة سابقة للكتاب سنة ٩٢ لم أتمكن من نشرها .

الشيخ محمد الشيخ

١٩٩٨/١٢/٠٦

في البدء كان الإنسان الخلاق : كونياً في فعله ، كونياً
في وجدانه

المؤلف



المشكلة :

دعوى موت الإنسان الخلاق



١:١ - التناقض بين العلم والنزعة الإنسانية .

المشكلة : الإنسان لا يعرف ما هو الإنسان لا يعرف هل هو خير بطبعه أم شرير ؟ وهل تكمن حريته وقيمته في فرديته أم اجتماعيته ؟ وهل هو الذي يصنع التاريخ ويصوغ المجتمع أم هو مجرد انعكاس لشروط الحياة المادية ؟ وهو لا يعلم إذا كان جزءاً من الطبيعة يمكن اختزاله إلى قوانين المادة الصماء ، أم أنه على نحو ما مفارق لهذه القوانين . الإنسان لا يعلم هل هو معطي بحكم الوراثة البيولوجية والاجتماعية ، أم هو مشروع يتحقق من خلال سيرورته كفرد وكنوع وفقاً لأشواقه وغاياته وطموحاته . باختصار الإنسان لا يعلم هل هو ذات مؤسسة التاريخ والمجتمع والمعرفة أم أنه مجرد موضوع للتاريخ والمجتمع ونظام الخطاب ؟

إذن الإنسان في حيرة من أمره ، مغترب ، يعيش أزمة هوية . ونسبة لأنه يعلم أن حياته لن تستقيم ويكون قادراً على إعادة تشكيل العالم من

حوله وفقاً لاحتياجاته ما لم يسلك وفقاً لطبيعته ، ونسبةً لأن وعي هذه الطبيعة يؤسس الأرضية الفكرية التحتية لكل سيكولوجيا (علم نفس) وسوسيلوجيا (علم اجتماع) ولكل نظرية في حركة التاريخ ، فقد ظل باحثاً عن الإنسان ، أي باحثاً عن مقومات الحب والإبداع والعطاء ، منذ فجر التاريخ . لم تكن رحلة البحث موفقة دوماً ، بل كثيراً ما كان يشوبها اللاوعي والإحباط وتكتنفها العثرات . كان الإنسان في بداية الرحلة مليئاً بالتفاؤل والأمل كان ذلك واضحاً من الصورة التي رسمتها له العديد من الفلسفات والأديان حيث تجلى بوصفه كائناً عاقلاً ، مقياساً للأشياء جميعها ، ذروة النظام الكوني ، برمثيوس وبوصفه خليفة لله .

بيد أن هذه الصورة الرائعة البراقة التي تتوافق مع الحدس المباشر وتمنح الإنسان الإحساس بالزهو والتفوق لم تكن لوحةً متناسقة الخطوط والألوان . كان العلم أعظم اكتشاف وأرقى إنجاز حققه الإنسان وكان من المؤمل أن يعزِّز هذا الكشف ، لما ترتب عليه من زيادة قوة الإنسان وسيطرته على العالم من حوله ، من بهاء وسمو فكرة الإنسان عن نفسه بيد أن فكرة الإنسان عن نفسه أخذت تتضاءل وتتقزم بقدر ما يحقق من اكتشافات علمية كبيرة وجوهرية ، أي أن الإنسان أخذ يكتشف من خلال العلم وتطبيقاته الصناعية ضآلته وتفاهته بدلاً من أن يترتب على ذلك وعيه بإرادته وقيمته وعظمته كإنسان .

كان الفهم السائد ، في البدء ، أن الإنسان سيد المخلوقات لا تربطه بها رابطة يعلو عليها ويختلف عنها كيفياً ، بل هو ذروة النظام الكوني . يدلل على ذلك حسب ما تراءى له ، الموقع الفريد الذي يشغله مسكنه الأرض ، قلب الكون النابض ومركز إحساسه تزينها وتدور حولها الشمس والكواكب والنجوم . لذا كانت الصدمة مفجعة حينما تقدم كوبرنيكس بنظريته التي أوضحت أن الأرض مجرد كوكب تابع يدور حول الشمس ، وهي من ثم لا تحتل أي موقع متميز بالنسبة للنظام الكوني ، ثم جاء دارون ليوضح عدم وجود قطيعة بين الإنسان والحيوان وأن الإنسان انبثق عن مملكة الحيوان بنفس الآلية التي حكمت تطور

الكائنات الحية منذ بدء الحياة . أي أن الإنسان علي نحوٍ ما حيوان .
أما الإنسان الفرويدي فهو بكل المقاييس كائن جنسي ، صرف النظر عن اتساع مفهوم الجنس عند فرويد ، بل أن اللاوعي يتحكم فيه أكثر من الوعي ، وهو إنسان معتقل في ماضيه لا تبدل أشواقه للمستقبل وآماله من حاضره شيئاً .

أما الماركسية فقد أوضحت أن القوى الاقتصادية العمياء ، التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج هي التي تتحكم في مسار التاريخ البشري ، على نحوٍ يجعل الوعي الاجتماعي للفرد ، دوما ، انعكاسا لوجوده الاجتماعي وليس العكس . أضف إلى ذلك المدرسة السلوكية في علم النفس التي أدى اهتمامها بالطريقة التي تحدث بها الاستجابة نتيجة لمثير محدد إلى حصر البحث في أنماط السلوك التي تتم دون وعي وتفكير ، بافتراض أن الوعي علة افتراضية لتفسير السلوك ينبغي استبعادها والتركيز على أنواع السلوك العام التي يشترك فيها الإنسان والحيوان . لذا نجدهم يدرسون الكلاب والفئران والحمام ويعممون النتائج على الإنسان .

ونعلم أن اللسانيات البنيوية تتأسس على مجموعة من المسلمات بات من الواضح أنها تلغي مفهوم الذات ومكوناتها الوعي والإرادة ، وتمثل تحدياً للفلسفة ذات النزعة الإنسانية . ويظهر ذلك التحدي بشكلٍ خاص ، في تحويل إشكالية المعنى والدلالة ، من مجال نوايا ومقاصد واهتمامات الذات إلى مجال النسق اللغوي اللاشعوري [1].

أما موقف الأنثروبلوجيا (علم الإنسان) من النزعة الإنسانية فيوضحه عبد الرزاق قائلاً «الموضوع الحقيقي للأنثروبلوجيا الجديدة التي أسسها ليفي اشتراوس والتي أصبحت بنيوية بعدما تبنت النموذج اللساني البنيوي وطبقت المفهوم العام للتواصل بواسطة الرموز ، على الظواهر الإنسانية الاجتماعية والثقافية – ليس هو الإنسان كـذات ووعي وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع ، بل الإنسان العام المغمور باللاشعور من كل جانب ، فإذا ظهر أنها تنطلق من الإنسان ، فإنها تقصد من خلاله وعبره ، تلك الحقيقة العامة والمجهولة التي يحيل إليها مفهوم

١- عبد الرزاق الداري ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ١٩٩٢ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنات ص ١٩١

اللاشعور [١] » .

بهذا المعنى أصبحت تلك التيارات العلموية مناهضة للنزعة الإنسانية (أو الأنسية أو الإنسانوية) ، الأمر الذي حدا ببعض ثقاة البنيوية أن يعلنوا بلا خوف أو وجل ، إنما بالفخر والإعزاز « أن الإنسان قد مات » وأن برمثيوس الذي سرق نار المعرفة من أجل البشرية وعاقبته الآلهة عقاباً صارماً على فعلته قد ضحى من أجل لا شئ .

النزعة الإنسانية (أو الأنسية) كما جاء في قاموس لالاند وقاموس وبستر « هي كل حركة فكرية أو نظرية تتخذ من الإنسان محوراً لتفكيرها وغايتها وقيمتها العليا » . لقد تطور مفهوم النزعة الإنسانية تاريخياً من أجل الوصول إلى المعنى الذي أصبح يدلل على كل تيار فكري أو فلسفة تخص الإنسان بمكانة ممتازة في العالم وتعزو إليه القدرة على المبادرة الحرة والإبداع ، وتعتبره متحلياً بالوعي وبالإرادة . وبالتالي مسؤولاً عن أفعاله وعن تحرره [٢].

يلخص عبد الرزاق التطور الذي لحق بمفهوم النزعة الإنسانية وما آل إليه في الوقت الراهن من جدال حول جدواه ومصداقية أطروحاته حول الإنسان فيقول « وهكذا نرى كيف تحول معنى كلمة النزعة الإنسانية من الدلالة على برامج تربوية وتعليمية ، إلى الدلالة على مشروع ثقافي تاريخي ، تأسس في البداية حول إشكالية إحياء التراث الإنساني اليوناني والروماني القديم لغاية الاستفادة من ثقافات بشرية غنية ، ومن تجارب بشرية واقعية . ثم في نهاية المطاف إلى فلسفة أصبحت تعبر عن المجهود الدائم الذي تبذله البشرية بصبر وتفاؤل من أجل الرفع من قيمة الإنسان والدفاع عن حقوقه في التحرر وفي تطوير قدراته ومواهبه . وها نحن نشاهد اليوم في نهاية القرن العشرين، هذه النزعة تفتني بمضامين جديدة، سياسية ، واجتماعية بفضل ما أصبح العلم يوفره من إمكانيات للبشرية ، وفي الوقت ذاته جدالاً حاداً حول جدواها ومصداقية أطروحاتها حول الإنسان [٣] » وبصرف النظر عن الدلالة التاريخية لمفهوم النزعة الإنسانية نجد أن هذا المصطلح يطلق اليوم

١ – المرجع السابق ص ١٣ .
٢ المرجع السابق ص ١٩١
٣ – عبد الرزاق الداري ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ١٩٩٢ ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنات ص ١٩١

من قبل تيار فلسفة(موت الإنسان) على كل فلسفة أو رؤية [1] : -

أ / تهتم بالإنسان وتخصه بمكانة ممتازة في العالم ، وفي تطور التاريخ ، وفي سيرورة المعرفة وتعتبره قادراً على المبادرة والإبداع.

ب / تؤكد على أولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي .

ج / تنطلق من الذات والذاتية ، للبحث عن شروط تأسيس الموضوع والموضوعية .

د / تؤمن بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم ، وأن لذلك التقدم اتجاهاً ومعنى مرتبطين بفعاليات وأهداف بشرية .

الآن بعيداًعن الاعتبارات العاطفية والنرجسية التي تجنح إلى تمجيد غير مشروط للذات ، ومن ثم السعي اللاعقلاني لتضخيم الأنا ، وإذا استبعدنا أيضاً الميول المازوشية التي تدفع البعض إلى تحقير الذات وإلى العدمية ، فيستسلمون لمعطيات العلم المرحلية مستخلصين منها نتائج اطلاقية ، دون استكناه طابعها النسبي ومحدوديتها المنهجية والابستملوجية . إذ ليس المطلوب ذبح العلم قرباناً لتضخم الأنا ، كما ليس المطلوب هو التضحية بالإنسان من أجل علموية قاصرة وغير منتجة . بعيداً عن هذا وذاك يتسنى لنا أن نتساءل عن طبيعة الصعوبات وأوجه القصور المنهجي والنظري التي قادت إلى هذه المفارقة المأسوية : التناقض الظاهري - أو المفتعل بين العلم والنزعة الإنسانية . تحضرنا في هذا المقام مشكلتان :- (I) غياب النظرية حول الإنسان (ii) - مشكلة الاختزال .

i - غياب النظرية حول الإنسان

من الانتقادات الهامة التي توجه إلى النزعة الإنسانية [1] :

* أن النزعة الإنسانية خطاب عام عن الإنسان مشحون بمضامين عاطفية

وانفعالية تتراوح بين الشفقة والإدانة والاحتجاج الأخلاقي وهو خطاب لا يهمه كثيراً أن يواجه بالواقع فرضياته التي يحولها إلى بديهيات .

** يحيل مدلول النزعة الإنسانية في أغلب الأحيان - إن بكيفية

١١ - المرجع السابق ص٢١
سابق ص ٨
١ - المرجع السابق ص٢١

صريحة أو ضمنياً- إلى نموذج فكري مثالي عن الإنسان وعن مصيره . ومن خلال هذا النموذج ، يتم التأكيد بدرجة كبيرة من الوثوق والجزم ، على وجود خصائص تشكل ماهية ثابتة للإنسان لا تتأثر بعوامل التطور ولا بمؤثرات الوسط المحيط الاجتماعي أو الطبيعي.

هذه الانتقادات مشروعة إذ تطالب النزعة الإنسانية بتطوير خطابها الفلسفي حتى لا تعجز عن مسايرة العلم والتكيف معه ، ذلك يقتضي بالضرورة النأي عن التصورات المسبقة والغامضة حول طبيعة الإنسان بمعنى آخر تتمركز إشكالية النزعة الإنسانية حول الفهم العلمي لما ينبغي أن تكون عليه طبيعة الإنسان وفي حقيقة الأمر لم تركن النزعة الإنسانية إلى تصورات غامضة حول الإنسان إلا لأن ذلك فقط هو المتاح بالنسبة لها حسب طرائقها ، وأن العلم بالمقابل لم يستطع أن يساهم في حل المشكلة باستحداث مفهوم موحد - نموذج إرشادي ق - أو نظرية عاملة تعالج ظاهرة الإنسان في كليتها . بل إن صورة الإنسان كما تنعكس على سطح العلوم الإنسانية -كما أسلفناأعلاه - تكون مقلوبة ومشوهة حسب رؤية النزعة الإنسانية . ومن هنا نشأ التعارض بين العلم والنزعة الإنسانية ، وهو تعارض ليس فقط بسبب تمسك النزعة الإنسانية بتصورات غامضة حول طبيعة الإنسان و إنما أيضاً بسبب أن العلوم الإنسانية نفسها تفتقر في الوقت الراهن إلى نظرية عاملة حول طبيعة الإنسان . أليس الإنسان في السيكلوجيا كائن جنسي ، كائن معرفي ... إلخ ، وفي التاريخ كائن تاريخي وفي الأنثربلوجيا البنيوية كائن لا تاريخي محكوم باللاشعور ، وفي علم الاجتماع كائن اجتماعي ، كائن اقتصادي ...إلخ ؟ عليه لا ينشأ التناقض بين العلم والنزعة الإنسانية لأسباب جوهرية تستوجب القطيعة الابستملوجية بين الحقلين المعرفيين ، بل لأن كلاً من العلم والنزعة الإنسانية فشل ، حتى اللحظة، في تقديم تصور علمي أو نظرية عاملة تضع اللبنات الأساسية لعلم إنسان فلسفي

عليه يتطلب تجاوز التناقض بين العلم والنزعة الإنسانية أن يتقدم أيُ منهما بنموذج إرشادي أو نظرية عاملة حول طبيعة الإنسان ، نضرب

حول نموذج إرشادي -Paradigm
أنظر ص ٤٥

مثالاً من علم الفيزياء لتوضيح ماذا نقصد بالنظرية العاملة أو المفهوم الموحد . يتعامل الفيزيائي مع أي ظاهرة أو منظومة فيزيائية : كانت ذرية أو كهرطيسية أو حرارية.. إلخ ، باعتبارها منظومة للطاقة . فعلى السؤال ما هي الظاهرة أو المنظومة الفيزيائية ؟ يجيب الفيزيائي بأنها منظومة للطاقة . فالطاقة تقوم في هذا المقام بدور النموذج الإرشادي أو المفهوم الموحد أو النظرية العاملة التي تسمح لنا بدراسة الظاهرات الفيزيائية في اختلافها وتنوعها وتمايزها ، فالمفهوم الموحد لا يلغي الاختلاف بل يسعى إلى الوحدة من خلال الكثرة والتعدد ومن ثم يجعل العلم ممكناً . وبناءً على ما تتمتع به الطاقة من خواص كالحفظ (مبدأ حفظ الطاقة) والاضمحلال (مبدأ زيادة الأنتروبيا) ، وعدم الاتصال (مبدأ الكوانتم) يتمكن الفيزيائي من محاكمة الظاهرات نظرياً ، باستحداث نماذج نظرية تحاكي سلوك الظاهرة ، ومن ثم التحقق من صحة النتائج تجريبياً ، إن التطور السريع المذهل في علم الفيزياء ، يرجع إلى أن هذا العلم استطاع أن يبلور إطاراً نظرياً يسمح له بالتنبؤ بسلوك الظاهرة تحت شروط محددة ، بدلاً من البحث التجريبي بصورة عشوائية ، ذلك أن البحث التجريبي العشوائي لا يمكن أن يصنع علماً .

إن العلوم الإنسانية : الأنثروبلوجيا ، علم النفس ، علم الاجتماع ، التاريخ ، كما أسلفنا سابقاً ، تفتقر بصفة أساسية إلى نموذج إرشادي حول طبيعة الإنسان . هي تحتاج إلى مفهوم موحد شبيه بمفهوم الطاقة ، مفهوم يحتوي على الجوهر الدينامي لظاهرة الإنسان ومن ثم يشكل الأرضية الفكرية التحتية لكل العلوم الإنسانية ، كما يساعد على خلق مرجعية علمية ترتكز عليها النزعة الإنسانية في فهمها لطبيعة الإنسان .

إن عجز العلوم الإنسانية في استحداث نظرية عاملة ، مفهوم موحد تعكس الخصائص النوعية لظاهرة الإنسان تسبب في كثير من المشاكل المنهجية التي تعاني منها هذه العلوم . المعلوم إننا حينما ندرس ظاهرات متباينة نحتاج إلى نظريات مختلفة ، فدراستنا للذرة تعتمد على ميكانيكا الكم ، ودراستنا للوراثة تعتمد على نظرية الجينات

ودراستنا للغة تعتمد على النظرية اللغوية ... إلخ . وفي جميع هذه الحالات نجد أن النظرية المعنية تنجب أو تستنبط المنهجية المستخدمة في دراسة الظاهرة . فالمنهجية المستخدمة في دراسة الذرات تختلف بكل تأكيد عن المنهجية المستخدمة في دراسة الجينات ، وهذه بدورها تختلف عن رصيفتها المستخدمة في دراسة اللغة ... إلخ . لذا بما أن الإنسان يشكل ظاهرة متميزة نوعياً ، أو على أقل تقدير مختلفة ، عن الظاهرات آنفة الذكر ، بداهةً إننا نحتاج إلى نظرية حول الإنسان نستخلص من خلالها المنهجية الملائمة للظاهرة قيد البحث . لكن هذه النظرية غير موجودة ، فماذا تفعل العلوم الإنسانية ؟ جرت العادة أن هذه العلوم تستعير نماذجها ومناهجها من علوم أخرى ، مثل البيولوجيا (علم الحياة) والاقتصاد وعلم اللغة ... إلخ .

لقد كرس فوكو جل الفصل الأخير من كتابه ز الكلمات والأشياء ز للحديث عن استعارة العلوم الإنسانية لنماذجها ، فراح يبين أن علم النفس قد استعار من علم الأحياء أهم نماذجه ألا وهي مفهوم الوظائف ومفهوم المعايير . في حين استعار علم الاجتماع من علم الاقتصاد مفهوم الصراع ، بينما تقوم دراسة الأساطير والآداب باستعارة نماذجها ، كفكرة المعنى أو الدلالة أو النسق من علم فقه اللغة (الفيلولوجيا) . إن المرض العضال الذي تمت استعارته مع هذه المناهج والنماذج هو الاختزال . يعتبر الاختزال أحد أهم الأسباب الداعية للصراع والتناقض بين التيار العلموي والتيار الإنسانوي .

ii - مشكلة الاختزال

يعرف بالاختزال إرجاع علم ، عادة يعرف بالعلم الثانوي (فرعي) إلى علم آخر يعرف بالعلم الأولي (رئيس) . هذا يعني أنه يتسنى استخلاص قوانين العلم الثانوي كحالة خاصة متدنية من الجهاز النظري للعلم الأولي . مما يوضح أن قوانين العلم الأولي أشمل من قوانين العلم الثانوي . وهذا بدوره يدلل علي أن ظاهرات العلم الثانوي لا تتمايز نوعياً عن ظاهرات العلم الأولي ، أي أنها ظاهرات تابعة ومحكومة

بعلاقات السببية التي تنتمي إلى العلم الأولى . على سبيل المثال كان في البدء علم الديناميكا الحرارية الذي درس الغازات ، وتوصل إلى قوانين تحدد العلاقة بين حجم وضغط ودرجة حرارة الغاز . ثم بعد ذلك تطور علم الميكانيكا الإحصائية الذي درس حركة الجزيئات التي تتكون منها الغازات وتوصل إلى قوانين هذه الحركة ، فأمكن إرجاع (أي اختزال) أو استخلاص قوانين الديناميكا الحرارية آنفة الذكر من قوانين الميكانيكا الإحصائية ، في هذه الحالة نقول إنه تم اختزال علم الديناميكا الحرارية إلى علم الميكانيكا الإحصائية . وبهذا تصبح الميكانيكا الإحصائية العلم الأولى والديناميكا الحرارية العلم الثانوي.

بالطبع لعملية الاختزال شروط لا بد من توفرها . درس هذه الشروط فيلسوف العلم كارل ناقلي حيث توصل إلى أن عملية الاختزال تتطلب [١] :-

أ / وجود علاقة أو صلة بين تعابير العلم الأولى وتعابير العلم الثانوي

ب / أن تتسنى إمكانية استنباط أي من قوانين العلم الثانوي من العلم الأولى حينما نطبق هذين الشرطين على اختزال الديناميكا الحرارية إلى الميكانيكا الإحصائية من أجل توضيح عملية الاختزال ، نجد أن الشرطين قد تحققا بالفعل. إذ أمكن إيجاد علاقة بين درجة الحرارة – وهي من تعابير العلم الثانوي – ومتوسط الطاقة الحركية للجزيئات وهذه من تعابير العلم الأولى . كما تحقق الشرط الثاني من خلال الاستخلاص الفعلي لقوانين الديناميكا الحرارية من قوانين الميكانيكا الإحصائية .عليه يعتبر علم الديناميكا الحرارية حالة خاصة لعلم الميكانيكا الإحصائية .

الجدير بالذكر أن كارل ناقلي درس مشكلة اختزال البيولوجيا إلى علم الفيزياء ، فوجد أن الحالة الراهنة للعلمية لا تسمح باستيفاء أي من الشرطين السابقين لعملية الاختزال [٢] . عليه استخلص ناقلي أن مشكلة اختزال البيولوجيا إلى الفيزياء ستظل سؤالاً مفتوحاً ، بمعنى انه قد يتحقق الاختزال وقد لا يتحقق . لقد أجرى ناقلي هذه الدراسة قبل

١ – كارل ناقلي · The structure. ofscience , 1961 Nagel , E Routledge & KeganPual Ltd. Broad Way House 68 - 74 Carter Lane London E.C.4 . P.435

٢ – كارل ناقلي : The structure. ofscience , 1961 Nagel , E

Routledge & Kegan-Pual Ltd. Broad Way House 68 - 74

Carter Lane London E.C.4 . P.435

أكثر من ثلاثين سنة ، ومع ذلك ظل الوضع كما هو : لم يتحقق حتى اللحظة الشرط الأول . بالطبع لقد غزت المعالجات الفيزيائية – الكيميائية العلوم البيولوجية ، ولعل صناعة البروتين والهرمونات خير دليل على ذلك ، إلا أنها صناعات تنتمي إلى الحيز الفاصل حيث التداخل بين الظاهرات البيولوجية والظاهرات الفيزيائية الكيميائية .

إن وجهة النظر التي يتبناها المؤلف ويحاول توضيحها في الباب القادم تذهب إلى أن قوانين الظاهرات الفائقة التعقيد ، ظاهرة الحياة على سبيل المثال ، أشمل من قوانين الظاهرات البسيطة التعقيد – الجمادات مثلاً – بمعنى أن الحي يحتوي على الجماد – الميت – وليس العكس . على ضوء هذه الفرضية يتأتي لنا الحديث عن احتمالين الاختزال : اختزال الفائق التعقيد إلى البسيط التعقيد وهو ما يمكن تعريفه بالاختزال السلبي أو الخطي ، واختزال البسيط التعقيد إلى فائق التعقيد وهو ما يمكن تعريفه بالاختزال الإيجابي أو اللاخطي .

بعد هذا التوضيح لمفهوم الاختزال نرجع إلى العلوم الإنسانية لنجد أو نلاحظ على الفور القضيتين التاليتين :–

أ / إن العلوم الإنسانية لم تصل المرحلة الكمية ، أو لنقل إنها في بداية هذه المرحلة . من هذا المنطلق فان تصورها لعملية الاختزال تصور كيفي وتأملي – أي فرضية لا توجد في الوقت الراهن وسيلة التحقق من صحتها .

ب / تم حسم مسألة الاختزال بصورة تأملية مسبقة من خلال العلوم الإنسانية لصالح الاختزال السلبي .

ذكرنا أن العلوم الإنسانية حينما استعارت النماذج البيولوجية والاقتصادية واللغوية استعارت معها في نفس الوقت مرضاً عضالاً ونقصد بذلك على وجه التحديد المنحى السلبي للاختزال الذي يسود النماذج المستعارة صراحةً أو ضمنياً . ومن سمات الاختزال السلبي تنحية السمات النوعية المميزة للمنظومات الفائقة التعقيد ، وفي حالة العلوم الإنسانية تتمثل هذه السمات في الوعي والإرادة والخلق والإبداع . عليه تتطلب البرامج الطامحة لتأسيس هذه العلوم ، خاصةً

البنيوية ، ضرورة استيفاء شرطين :-

i – استبعاد المظاهر الواعية والمعاشة من مجال الوقائع والظواهر الاجتماعية والإنسانية . والاكتفاء فقط بالبحث عن علاقات بسيطة ومجردة يمكن التعبير عنها بواسطة مفاهيم دقيقة .

ii – الإلغاء التام لمفهوم الإنسان الذي يهيمن على الميتافيزيقيا الكلاسيكية وبدائلها الرائجة اليوم .

لا شك أن الموضوعية والدقة متطلبات ضرورية للمنهج العلمي من أجل استبعاد الاستيهامات الميتافيزيقية التي تعالج الإنسان كحرية مطلقة لا تحدها حدود . ولكن ما هو المفهوم العلمي البديل للإنسان ؟ إذا كانت العلوم الإنسانية تستبعد المفهوم الميتافيزيقي عن الإنسان وتصمت عن تقديم المفهوم البديل فهل يمكن الإدعاء بأنها تدرس الإنسان ؟!

يتضح مما سبق ان التناقض الظاهري بين العلم والنزعة الإنسانية نشأ في الأساس نتيجة لعجز كل من التيار العلموي والتيار الإنسانوي في تقديم مفهوم علمي منتج ، نظرية عاملة ، حول طبيعة الإنسان تشكل الأرضية الفكرية التحتية ليس فقط للنزعة الإنسانية وإنما لكل العلوم الإنسانية . لعل الأنثروبلوجيا البنيوية خير ممثل للبرامج التي تجذر القطيعة بين العلم والنزعة الإنسانية . فهاهو ليفي اشتراوس بعد أن يقابل بين الوعي واللاشعور (أو النسق) يعود ليختزل اللاشعور إلى قوانين الفيزياء والكيمياء . هذا يستوجب إلقاء بعض الضوء على مساهمة البنيوية في إذكاء الصرا ع الزائف بين العلم والنزعة الإنسانية ومن ثم فحص جهازها النظري الذي قادها إلى الإعلان بثقة وشجاعة



البنيوية وموت الإنسان



عن موت الإنسان الخلاق .

٢:١ البنيوية وموت الإنسان

البنيوية منهج يجد في الوقت الراهن استخدامات واسعة في ميادين معرفية متباينة : الرياضيات ، المنطق ، الفيزياء ، علم الأحياء ، الأنثروبلوجيا ، علم النفس واللغويات . تنطلق البنيوية في تحليلاتها من مفهوم البنية التي يمكن تعريفها بصفة عامة بكونها ز منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات [١] ز. إن تعريف البنية الذي يقترحه عالم النفس السويسري ، جان بياجيه والتعريف الذي يقترحه مؤسس الأنثروبلوجيا البنيوية ليفي اشتراوس يلقيان الضوء على الخطوات المتبعة في التحليل البنيوي . يرى بياجيه أن «البنية نسق من التحويلات ، له قوانينه الخاصة باعتباره نسقاً ، في مقابل الخصائص المميزة للعناصر ، علماً بان من شأن هذا النسق أن يبقى ويغتني بفضل

١ - محمد عابد الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم ، الجزء الأول ١٩٨٢ ، دار الطليعة بيروت ، ص ١٢٥

٢ - جان بياجيه ، لبنيوية ، ترجمة عارف مغيمة وبشير أبري ، ١٩٨٥ منشورات عويدات بيروت - فرنسا ن ص ٨

الدور الذي تقوم به تلك التحويلات دون أن تخرج هذه التحويلات من حدود النسق، أو تهيب بأي عناصر أخرى تكون خارجة عنه »[٢].

ويرى بياجيه أن البنية تتألف من ميزات ثلاث : – الكلية ، التحويلات والتنظيم الذاتي :

الكلية : تعني أن البنية تتكون من عناصر خاضعة لقوانين تميز النسق من حيث هو نسق .

التحويلات : يقصد بذلك أن التغيرات التي تحدث داخل البنية تكون خاضعة لقوانين النسق الداخلية دون توقف على عوامل خارجية .

التنظيم الذاتي : إن في وسع البنية أن تنظم نفسها بنفسها مما يحفظ لها وحدتها ، ويجعلها مغلقة بالنسبة لغيرها [١] .

أما ليفي اشتراوس فيرى أن « البنية تحمل ، أولاً وقبل كل شئ ، طابع النسق أو النظام . فالبنية تتكون من عناصر يكون من شأن أي تحول يعرض للواحد منها أن يحدث تحولاً في باقي العناصر الأخرى[٢]

ويؤكد ليفي اشتراوس أن على التحليل البنيوي أن يستوفي الشروط التالية :–

أولاً : ضرورة أن يؤلف نسقاً أو نظاماً من العناصر يكون من شأن اي تغيير يلحق بأحد عناصره أن يؤدي إلى حدوث تغيير في العناصر الأخرى .

ثانياً : أن يكون منتمياً إلى مجوعة من التحويلات بحيث تتكون من مجموع التحويلات تلك عدة نماذج .

ثالثاً : أن يكون قادراً على التنبؤ بالتغيرات التي تطر أ على النموذج إذا تعدل عنصر من عناصره .

رابعاً : أن يكون قادراً على تفسير الظواهر الملاحظة من خلال عمله أو قيامه بوظيفته .

ويضيف زكريا (في العموم يرى اشتراوس ان البنية نظام آلي له مكنزماته الخاصة التي تعمل بطريقة رمزية لا شعورية ، تكمن خلف العلاقات المدركة ، الأمر الذي يستوجب ان تكون البنية تحتية أو سفلية تعمل عملها من وراء الوعي المباشر للأفراد وربما علي الرغم منه) [٣] .

يتضح مما سبق أن مفهوم البنية يركز على العلاقات الباطنية الثابتة وعلى أولوية النسق ككل على أجزائه ، بحيث لا يمكن فهم أي عنصر من

١ – المرجع السابق ص ٨ – ٩

٢ – زكريا ابراهيم مشكلة البنية أو أضواء على البنية ، دار مصر للطباعة ص ٣٥

٣ – المصدر السابق ص ٣٧

عناصر البنية خارج الوضع الذي يشغله داخل تلك البنية ، هذا يعني أن في وسع المنظومة الكلية ان تظل ثابتة ومستقرة على الرغم من التحولات أو التغيرات التي تطرأ على مستوى العناصر لذا فإن ثبات البنية يحتل مكان الصدارة في أي تحليل بنيوي .

استعان ليفي اشتراوس بهذه المضامين فقادته خطاه البحثية إلى وجود تناقض بين الوعي واللاشعور وإلى ضرورة حسم التناقض باستبعاد الوعي أو الشعور إحقاقا للبنيوية وتوخياً للموضوعية ، كما قادته خطاه إلى الكشف عن تناقض بين البنية والتاريخ ، وحسم هذا التناقض لصالح البنية مستبعداً أو مقللاً من أهمية المقولات التطورية أو التاريخية . انطلق أيضاً ميشيل فوكو من هذه المضامين البنيوية في دراسته لتاريخ الأفكار فتوصل بدوره إلى ضرورة استبعاد الإنسان كذات وارادة وقدرة على الإبداع . كيف تم ذلك وأين يكمن الخلل ؟

ليفي اشتراوس

اهتم علم (الأنثروبلوجيا) بالبحث في طبيعة الإطار النظري الذي يقدم الإجابة على السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي عليها ؟ وكانت هناك محاولات عديدة قبل ليفي اشتراوس سعت من أجل صياغة تصور متماسك يكشف عن طبيعة وديناميات الظاهرة قيد البحث . كان هناك ما يعرف بالاتجاه التاريخي المقارن الذي ساد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من ممثليه البارزين تايلور (إنجليزي) وفرانس بوز (أمريكي) . ذهب هذا الاتجاه إلى ان الحضارة الغربية الراهنة ، هي التعبير الأكثر تقدماً لتطور الجماعات البشرية ، وبالمقابل تمثل الجماعات البدائية المراحل الابتدائية للتطور . هذا المخطط يتطلب بالضرورة معيارا نقيس في ضوئه المراحل المتباينة للتطور ، فهل تعتمد درجة التنشئة الاجتماعية ، أو حالة الفن التقني ، أو معدل الطاقة المتوفرة أو المستهلكة لكل فرد من أفراد المجتمع ؟ ينتقد ليفي اشتراوس هذا الاتجاه موضحاً أن البحث عن هذه المعايير يجعلنا أمام عدد غير محدود من القوائم المتغايرة ، فضلاً عن ان التاريخ تنقصه المعطيات [1] .

١ - ليفي اشتراوس ، الأنثروبلوجيا البنيوية ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي ، دمشق ١٩٧٧م ، ترجمة دكتور مصطفى صالح ص ١٦

ثم ظهر الاتجاه الوظيفي في محاولة لتخطي بعض العقبات التي واجهت الاتجاه التاريخي المقارن . الوظيفية منهج وصفي لا يرى في مجتمع معين أنه يمثل مرحلة على طريق التطور ، وانما ككل متكامل يشتمل على مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية ، تجتمع كلها في تنظيم واحد هو بمثابة نسق المجتمع نفسه ، كرس أنصار الاتجاه الوظيفي ، مالونسكي ورادكليف براون جهودهما في التحليل الآني لعناصر الثقافة المختلفة ، عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا ، في مجتمع معين وعلى نحو آني . وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس ، مستبعدان بذلك اللجوء إلى التاريخ [١] . من الثغرات التي احتسبها ليفي اشتراوس على الوظيفية منحاها الوصفي الواقعي واقتصارها على إبراز الجوانب النفعية الوجدانية السيكولوجية والبيولوجية ، دون الاهتمام بتكوين نموذج نظري (بنية) يفسر المظاهر السطحية للحياة الاجتماعية . علاوة على ذلك الخلط بين مفهوم البنية الاجتماعية والعلاقات الاجتماعية وكنتيجة لهذا الخلط اقتصرت الدراسات الوظيفية على الناحية التجريبية دون النظر إلى العلاقات الاجتماعية بوصفها المادة الخام التي تسمح بتكوين نماذج تعبر عن البنية الاجتماعية .واخيراً طالما يقتصرون على المعاش ويستبعدون اللاشعور فانهم يظلون على السطح ، بينما يرى ليفي اشتراوس الحقيقة أبعد من ذلك [٢] .

إذن كيف يجيب ليفي اشتراوس على السؤال آنف الذكر : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي عليها ؟ كان لابد لليفي اشتراوس الاستعانة بما يسميه ملهماته الثلاث ويقصد بذلك الجيولوجيا والتحليل النفسي والماركسية . كان لهذه الملهمات كبير الأثر في إثارة وتوجيه أبحاثه صوب البنيوية . وينبع مصدر الإلهام من أن السمة المشتركة بين جميع هذه الأنظمة المعرفية « أن الفهم يقوم في إرجاع نمط من الواقع إلى آخر ، وبأن الواقع الحقيقي ليس هو أكثر تجلياً وبروزاً . وأن طبيعة الحقيقي تظهر قبل كل شيء في الحرص الذي يبديه على الاختفاء » [٣] .

١ - عبد الوهاب جعفر البنيوية في الأنثروبلوجيا وموقف سارتر منها دار المعارف ١٩٨٩ ، ص ٢٥

٢ - عبد الوهاب جعفر البنيوية في الأنثروبلوجيا وموقف سارتر منها دار المعارف ١٩٨٩ ، ص ٢٢

٣- انظر عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٩٢ ، ص ٧٩

اعترف ليفي اشتراوس بأن الملهمات كانت عاملاً مساعدا بيد ان العامل الحاسم الذي أعطى لأبحاثه توجهها النهائي كان هو تعرفه على البنيوية حيث استطاع ان يكتشف قيمة المنهج الذي تقترحه والآفاق التي يفتحها أمام العلوم الإنسانية والاجتماعية . وهو يقول في هذا الصدد « تقترح البنيوية على العلوم الإنسانية نموذجاً ابستمولوجياً هو من التماسك والقوة ، بحيث لا يمكن مقارنته بالنماذج التي توفرت عليها سابقاً . انها تكشف وراء الأشياء وحدة وترابطا لا يمكن ان يظهرها مجرد وصف الوقائع المعروضة أمام أنظار المعرفة في حالة تشتت وفوضى (...) انها وهي تأخذ بعين الاعتبار وراء الوقائع التجريبية ، العلاقات التي تجمعها ، تسجل وتتحقق من كون تلك العلاقات هي أكثر بساطة وقابلية للتعقل من الأشياء التي تربطها ذاتها ، تلك الأشياء التي تظل طبيعتها النهائية مجهولة ، ولكن بدون ان تشكل هذه القيمة المؤقتة أو الدائمة حاجزاً أمام تأويلها» [١] .

على الرغم من أن ليفي اشتراوس قد أشاد بالمنهج البنيوي في عمومياته إلا ان اللسانيات البنيوية هي النموذج الذي اقتدى به وعلى وجه الخصوص الفنلوجيا ، التي تتخذ من الأصوات ذات الوظيفة اللغوية موضوعاً للدراسة . ومن رأيه أنه ربما لعبت الفنلوجيا تجاه العلوم الاجتماعية الدور المجدد الذي قامت به الفيزياء تجاه العلوم المضبوطة . وتتلخص أهمية هذا الدور الرائد في :-

i – تنتقل الفنلوجيا من دراسة الظاهرات اللغوية الواعية إلى دراسة بنيتها التحتية اللاواعية .

ii – ترفض بحث الألفاظ ككيانات مستقلة متخذة العلاقات بين الألفاظ أساساً لتحليلها .

iii – تشيع مفهوم المنظومة (النسق) إذ لا تقتصر الفنلوجيا المعاصرة على اعتبار الوحدات الصوتية أجزاء من منظومة ما دوماً ، بل تظهر المنظومة على نحو ملموس واضح البنية .

iv – تهدف الفنلوجيا إلى الكشف عن قوانين كلية ، سواء كان ذلك بالاستدلال أو الاستنباط . الأمر الذي يعطي لهذه القوانين سمة مطلقة [٢] .

١- المصدر السابق ، ص ٨٠

٢ – ليفي اشتراوس الأنثروبلوجيا البنيوية ، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي دمشق ١٩٧٧ ، ترجمة مصطفى صالح ص ٥٢

لكن كيف يمكن نقل منهج يتعلق باللسانيات من اجل تطبيقه على ظاهرات ثقافية واجتماعية ؟ أليس في ذلك انتهاك لخصوصية الظاهرات الاجتماعية ؟ بمعنى آخر هل يوجد تماثل بنيوي بين الظاهرات الثقافية والاجتماعية من ناحية والظاهرات اللغوية من ناحية أخرى يسمح بتطبيق المنهج ؟ وفقاً لمثل هذه التساؤلات يوضح عبد الرزاق انه تكونت عند ليفي اشتراوس فرضية أصبحت تهيمن على جل أبحاثه سواء حول أنظمة القرابة أو حول الفكر الأسطوري وأنساق الثقافة يمكن صياغتها على النحو التالي : « إن نظام الثقافة يماثل نظام اللغة » . بناءا على هذه الفرضية التي تؤسس الأنثروبلوجيا البنيوية فان جميع مظاهر الحياة الاجتماعية والثقافية يمكن ان تعتبر كلفات ، أي كأنساق من العلاقات للتواصل . ويصبح مفهوم التواصل هو المعبر الذي يسمح بنقل النموذج اللساني إلى العلوم الإنسانية [1] .

اعتقد ليفي اشتراوس ان الأنثروبلوجيا بتآزرها مع علم اللغة يمكنها ان تشترك معه في علم واسع للاتصال . ومعنى هذا انهما لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضاً « فاذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجي يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم اجتماعي بدلاً من مجرد تنظيم بيولوجي في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغي الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل انهم يدرسون نفس الموضوع لأن الزواج الخارجي واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعي [2] ». ويؤكد ليفي اشتراوس أن الأنثروبلوجيا من خلال سعيها للكشف عن المنطق الرمزي للثقافة باعتبارها لغة أو مماثلة بنيوياً للغة فهي تتطلع إلى الوصول إلى الظواهر الأساسية للنشاط العقلي ، تلك التي تشرط وتحدد أشكاله الأكثر عمومية ، والتي توجد في طبقة الفكر اللاوعي .... إلخ وإلى شروط الإمكان لكل أنماط النشاط العقلي ، عند جميع البشر ، وفي كل الأزمنة [3] .

من هذا المنظور المنهجي عالج ليفي اشتراوس مسألة الأساطير في

عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ص ٨٠

٢ - عبد الوهاب جعفر ، البنيوية في الأنثروبلوجيا وموقف سارتر منها ، دار المعارف . مصر ١٩٨٩ ص ٣٣

٣ - عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ص ٨١

مختلف المجتمعات متحضرة كانت أو غير متحضرة بحيث عثر على ان كل الأساطير تحمل في طياتها صفات عامة للعقل البشري وصفات مشتركة بين كل المجتمعات. كما عالج مسألة الزواج وبنيات القرابة مناقشاً الأنواع المختلفة للزواج والزيجات المحرمة في شتى المجتمعات. نسبة لأن اهتمامنا منصب في المقام الأول على المنهجية التي استخدمها ليفي اشتراوس ونتائجها الإبستملوجية وليس نوعيةالظواهر التي عالجها ، نضرب مثالاً بسيطاً نوضح من خلاله كيف ان ليفي اشتراوس تصدى لظاهرة اثنلوجية تعثر أمامها الأنثروبولوجيون السابقون عليه وهي المتعلقة بالخال . اذ لوحظ ان الخال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع تقدير واحترام ، وأحياناً يكون موضع نفور وكلفة للبعض الآخر .انتقد ليفي اشتراوس الدراسات السابقة عليه التي اهتمت بهذا الموضوع كدراسات راد كليف براون وسيدني هارتلاند ... لأنها في نظره على الرغم من انها أدركت أن أطراف القرابة تشكل أنظمة وأبنية ، إلا أنها لم تحاول إبراز كل العلاقات القائمة بين أجزاء النظام وعناصر البنية . فهي في بحثها لموضوع الخال وبنيات القرابة ، اعتبرته يمثل علاقة بين محورين : علاقة الأب بالإبن وعلاقة الخال بابن أخته في حين ان هذين المحورين لا يمثلان سوى جانبين من نظام عام أو بنية تتداخل فيها أربعة أنماط من العلاقات تداخلا وثيقا . هذه الأنماط الأربعة من العلاقات هي :-

١ـ علاقة الأخ بالأخت

٢ـ علاقة الزوج بالزوجة

٣ـ علاقة الأب بابنه

٤ـ علاقة الخال بابن أخته ومن النتائج التي توصل إليها ليفي اشتراوس من دراسته لهذه المحاور الأربعة أن العلاقة بين الخال وابن الأخت تتناسب مع علاقة الأخ بالأخت ، كما تتناسب علاقة الأب بالابن مع علاقة الزوج بالزوجة . أي إذا كانت العلاقة بين الخال وابن الأخت والعلاقة بين الأخ (الخال) والأخت إيجابية تسودها روح المحبة ورفع الكلفة فان العلاقة بين الأب والإبن والزوج والزوجة تكون سلبية يسودها التحفظ والكلفة ، والعكس بالعكس [١] .

مما تقدم يتضح أن ليفي اشتراوس عالج عادات الزواج ونظم

١ - سالم يقوت ، فلسفة العلم المعصر ومفهومها للواقع ، ١٩٨٦ ، دار الطليعة بيروت ، ص ٣٨

القرابة على أنها مجموعة عمليات تهدف إلى أن تيسر نوعاً من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما انه اهتم بتمييز الظاهرة من خلال علاقتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . ومن هنا فإن نسق القرابة لا ينفصل عن اللغة بل هو لغة . غير أن ليفي اشتراوس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بقدر مايردها إلى شروط التفكير الرمزي [١] .

وبما ان العقل البشري قادر على الترميز وفك الرموز ، فمن المرجح أن تمثل هذه الوظيفة الأصل المشترك الذي تنشأ عنه جميع الأنساق الرمزية ، أي يمثل الأصل المشترك الذي يسمح بالتواصل من خلال رموز لغوية أو ثقافية . لذا فإن الأنثروبلوجيا البنيوية تطمح إلى اكتشاف بنية العقل البشري من خلال تحليل ثوابت نواتجه . أما إذا تساءلنا عن طبيعة هذا العقل أو البنية وعلاقته بالإنسان الفرد يوضح المسيري بان الأنثرويلوجيا البنيوية تلجا إلى الزعم بان ثمة تماثلاً بين العقل والواقع وأن البنية بهذا المعنى متطابقة مع كل من العقل والواقع ، والبنية التي تمثل الواقع كامنة في العقل الإنساني ، لا بمعنى عقل الأفراد وانما العقل الجمعي للإنسانية بأسرها منذ بداية التاريخ حتى الآن . لا فرق في هذا بين العقل البدائي والعقل المتحضر . وهي بنية ثابتة لا تتغير بتغير الزمان أو المكان ولا تتغير بتغير الأفراد أو المجتمعات أو التحولات التاريخية ، وهي لا تعكس الواقع المادي أو مشاعر الفرد [٢] .

وفي نظر المسيري أن هذا التماثل بين الإنساني وغير الإنساني ينهار كما هو الحال عادةً مع النظم الحلولية ، يتحرك غير الإنساني إلى المركز ليؤكد أن له الأولوية والأسبقية ، ومن ثم يتحرك الإنسان إلى الهامش ويزوي ويذوب ويختفي في الكل اللاإنساني . وبالفعل نكتشف ان البنية التي قيل أنها كامنة في عقل الإنسان هي أمر لا شعوري تقع خارج إرادة الإنسان . فالإنسان داخل المنظومة البنيوية ليس له إرادة مستقلة ،أو وعي مستقل ، هو مجرد مفردة تتشكل منها جمل لغوية ومنظومات أسطورية . والذات الإنسانية الواعية ان هي إلا جزءٌ من بناء

١ - أنظر . عبد الوهاب جعفر ، البنيوية في الأنثروبلوجيا وموقف سارتر منها ، ١٩٨٩ ،دار المعارف ، القاهرة ، ص ٦٢

٢ - عبد الوهاب محمد المسيري ، البنيوية وجرثومة ما بعد الحداثة ، مجلة الهلال ، عدد أتوبر ١٩٩٦ ص٨٥

ضخم شامخ يتحرك حسب هواه وقوانينه ، وما الذات سوى حامل ترتكز عليه البنية [١] .

على نفس المنوال يؤكد الداوي أن اللاشعور الذي تعنيه الأنثروبلوجيا البنيوية هو نمط من البنية الصورية التي تضم المبادئ الصورية للتعقل والتفكير والمعرفة ، وهو بذلك يدل على تلك القوانين العامة التي يشتغل العقل البشري بها ومن خلالها والتي يقال عنها انها تعكس بنية الدما غ البشري ، وهذه بدورها تعكس القوانين الفيزيائية . عليه يتضح أن موضوع الأنثروبلوجيا البنيوية ليس هوالإنسان كذات لها خصائصها وخصوصيات تتحلى بالوعي والإرادة بل الإنسان المغمور باللاشعور من كل جانب . إنها تبدو هنا وكأنها تقتلع من الجذور كل أساس للنزعة الإنسانية [٢] .

إن التفسير البنيوي بطبيعة الحال يركز على الظاهرات التزامنية ويهمش التحولات التزمنية المتعاقبة ، أي التاريخية ، ذلك ان من سمات البنية الأساسية هي الحفاظ على إستقرارها وتوازنها . لذا نجد ان ليفي اشتراوس أميناً في إطار هذه المنهجية حينما يؤكد استناداً على أطروحة ثبات هوية العقل البشري من أن المجتمعات في اختياراتها تتعادل ولا يمكن المفاضلة فيما بينها وبأن العقلية التاريخية والعقلية اللاتاريخية تتعادلان ، وهما معاً حالتان نسبيتان صادرتان عن النموذج اللاتاريخي نفسه ، أي ذلك الرصيد الثابت للإمكانيات العقلية اللاشعورية ، وأن بالإمكان اكتشاف تطابق بين المنطق الذي يحكم الفكر الأسطوري ، والمنطق الذي يحكم الفكر العلمي ، اذ هما لا يمثلان مرحلتين غير متساويتين من تطور الفكر البشري بل إنهما متعادلتان ، وأن الإنسان قد أحسن التفكير دائماً [٣] .

ميشيل فوكو

يعتبر ميشيل فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤) من ألد مناهضي النزعة الإنسانية وهو القائل إن النزعة الإنسانية هي أثقل ميراث انحدر إلينا من القرن التاسع عشر ... ، وقد حان الأوان التخلص منه ومهمتنا

١ - المصدر السابق ص ٨٦
٢ - عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ص ٩١
٣ - المرجع السابق ص ١٠٧

الراهنة هي العمل على التحرر نهائياً من هذه النزعة الإنسانية [1] . من أجل هذه الغاية : محو آثار الإنسان أي تلك التي تتعلق بالوعي والإرادة والقدرات الإبداعية والذات والتاريخ كسيرورة ومعرفة ، عمل فوكو في ميدان نشأة العلوم والمعارف وتاريخ الأفكار ، متطلعاً إلى إثبات أن المعرفة كمجال تاريخي تظهر فيه العلوم مستقلة من كل فعالية للذات ، ومن كل إحالة إلى أصل أو إلى نزعة تاريخية متعالية .

وفقاً لهذه الإستراتيجية كان بداهة أن يتأثر فوكو بالحركة البنيوية في اللسانيات والأنثلوجيا والتحليل النفسي ، فيسعى جاهداً إلى اكتشاف اللاشعور أو النسق المتحكم في نشأة العلوم والمعارف على العكس من الاعتقاد السائد الذي يعزو نشأة العلوم وتطورها إلى وعي الإنسان وإرادته وعبقريته ومتطلبات عصره . لذا نجده يطلق مصطلح « أركيلوجيا » على المنهج الذي يستخدمه في عملية الكشف ، كما يطلق اسم «ابستيمة» على النسق الذي يتحكم في نشأة العلوم والمعارف ولتوضيح معاني هذين المصطلحين يقول فوكو « ... لقد استخدمت مصطلح « اركيلوجيا » في معنى مجازى لأدل به على شئ يكون هو الأرشيف ، وليس إطلاقاً اكتشاف بدايةً ما ، أو إحياء رفات الماضي الميت[2]» وفي السياق نفسه يعرف كلمة أرشيف « ... ما سأسميه أرشيفا، ليس هو مجموع النصوص التي احتفظت بها حضارة ما ولا مجموع الآثار التي أمكن إنقاذها من التلف ولكن مجموع القواعد التي تحدد داخل ثقافة ما، ظهور واختفاء الخطابات،استمرارها وتلاشيها[3]» ويوضح فوكو أن مثل هذا التحليل لا يرجع إلى تاريخ الأفكار ولا إلى تاريخ العلوم . إنه بالأحرى دراسة تحاول أن تهتدي وتتعرف على تلك المنطلقات التي أصبحت بفضلها المعارف والنظريات ممكنة ، حسب أي فضاء تنظيمي نشأت المعرفة ، وعلى أساس أي أوّليات تاريخية أمكن لأفكار معينة أن تظهر ولعلوم أن تتأسس ، ولتجارب معينة أن تنعكس في الفلسفة ولمعقوليات أن تتكون ، لكي ربما تنحل وتتلاشى في أمد غير بعيد [4] .

لذا يوضح الداوي أنه مثلما اهتمت البنيوية على صعيد اللغة

١ - عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ص ١٢٧

٢ - المرجع السابق ص ١٤٠

٣ - المرجع السابق ص ١٤٠

٤ - المرجع السابق ص ١٤١

والأنثلوجيا والتحليل النفسي بالكشف عن نوع من النظام الخفي خلف كلامنا الذي نعتقد أنه حر وتلقائي وخلف خطاب الأساطير وخلف الأعراف والعادات والمؤسسات وأشكال الثقافة ، يعمل في المستوى العميق كبنية يتحتم الكشف عنها ، نجد أن فوكو يؤكد بأنه أول من برهن على وجود ترابط ابستملوجي عميق بين مختلف أنواع المعارف السائد في فترة زمنية معطاة وفي عصر معين [1]. وتستند هذه الفكرة على التمييز في خطابات المعارف والعلوم في فترة تاريخية معطاة على مستويين الأول سطحي وظاهري والثاني عميق ومستتر . وهو تمييز يذكر بالنموذج اللساني البنيوي الذي يسلم بوجود بنية سطحية وبنية عميقة للغة . يحيل المستوى الأول حسب فوكو إلى ما يمكن اعتباره في خطاب المعارف والعلوم راجعاً إلى السياق العملي التجريبي ، إلى الآراء الرائجة والأفكار المتعارف عليها ويؤكد أن هـذا المستوى هو الذي يقف عنده تاريخ الأفكار ولا يتجاوزه . أمـا المستوى الثاني فهو مستوى « الشروط القبلية للإمكان » وأن هذا المستوى العميق هو ما تطمح إليه الإركيلوجيا وهو ما يسميه بالابستمة [2] . ويعرّف فوكو الابستيمة على النحو التالي « إن تحليل التشكيلات الخطابية والوضعيات والمعرفة في علاقتها بالأشكال الابستملوجية والعلوم ، هو ما دعوناه قصد تمييزه عن باقي الأشكال الممكنة لتاريخ العلوم بتحليل الابستيمة [3] ».

يرى فوكو أن وصف الابستيمة يتسم بعدة خصائص وسمات جوهرية منها أنه يفتح أمامنا على مصراعيه حقلاً خصباً ولا ينفد ولا ينغلق أبد الدهر ، وليس غرضه إعادة بناء منظومة مسلمات التي تخضع لها سائر معارف فترة ما بكاملها ، بل ارتياد علائق غير محدودة . يضاف إلى ذلك أن الابستيمة ليست شكلاً ساكناً ظهر يوماً من الأيام ليختفي فجأة ، بل هي مجموعة من الانقسامات والتفاوتات والإنزياحات والتطابقات المتحركة باستمرار ، والتي تنشأ ثم تنحل . يضاف إلى هذا أن الابستيمة ، من حيث هي مجموعة الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الابستملوجية والوضعيات والممارسات الخطابية ، تسمح بفهم الالزامات والإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة

---

١ - المرجع السابق ص ١٤٢

٢ - عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ص ١٤٢

٣ - ميشيل فوكو ، حفريات المعرفة ، ترجمة سالم يفوت ، ١٩٨٦ ، الدار البيضاء المغرب ، ص ١٨٣

معينة . ... إن ما يطرحه تحليل الابستيمة للبحث ، في تناوله للغز الخطاب العلمي ، ليس حقه في أن يكون علماً ، بل واقع كونه موجوداً . والنقطة التي يفترق فيها تحليل الأبستيمة عن سائر فلسفات المعرفة ، هو أنه لا يرجّع ذلك الواقع إلى مرحلة دلالة ذاتية أصلية تبحث عن أساس حق الخطاب العلمي . في أن يكون علماً ، في ذات ترانسنيتندالية ، بل إلى تطورات ممارسة تاريخية [١] .

إذن يمكن اعتبار الابستيمة نظاماً خفياً وأوليات تاريخية وكشروط إمكان قبلية ، أي بنية معرفية كبرى لها طابع الضرورة والشمولية . ويوضح الداوي أن الأبستيمة تعتبر شبكة أساسية من القوانين الضرورية التي تنظم المعارف والمناهج والمفاهيم وطرق التحليل والتصنيف وتتحكم في العقول والعلماء والمفكرين في فترة ما من فترات التاريخ بنية هي بمثابة اللاوعي المعرفي المستتر في مرحلة تاريخية معينة يهيمن على كل شئ في ميدان المعرفة ، ويحتوي بالقوة على جميع أشكال ومضامين الإنتاج الفكري والمعرفي لتلك المرحلة . هنا لا يبقى أي معنى للاكتشاف وللإبدا ع وللنبوغ والعبقرية . فلا جديد يظهر إلا بالنسبة للملاحظ الساذج . كل إبدا ع معرفي ليس إلا زبد وطفاوة على سطح النسق الثابت والقاهر [٢] .

إذن في كل مرحلة تاريخية محددة هناك ابستيمة واحدة أو بنية معرفية واحدة هي التي تنتظم انطلاقاً منها وحولها جميع معارف تلك الفترة . تتميز الابستيمة الأولى التي سادت في الثقافة الغربية حتى القرن السادس عشر بهيمنة مقولة التشابه على الحقل المعرفي . لقد انحصرت مهمة المعرفة ، كما يقول فوكو في البحث عن اوجه التشابه والاتفاق بين المظاهر المختلفة للوجود. وكان السبيل إلى ذلك هو العودة إلى الكلمات والعلامات أو الدلائل بإعتبارها أسماء ترتبط أزلياً بالأشياء . كان الاعتقاد السائد بأن قرابة صميمية تجمع بين الكلمات والأشياء . والعلاقة بينهما اعتبرت علاقة ضرورية وطبيعية . اعتبرت اللغة طبيعة أو جزء من الطبيعة ، وبالتالي هي تكرار للواقع إن لم تكن هي الواقع نفسه [٣] .

١ - المرجع السابق ص ١٨٣ - ١٨٤

٢ - عبد الرزاق الداوي ، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر ، ص ١٤٥

٣ - المرجع السابق ص ١٤٨

وقد تبدل فجأة شكل المعرفة ابتداءاً من القرن السابع عشر الذي يعتبره فوكو بداية للعصر الكلاسيكي ، لم يعد هناك تشابه بين الكلمات والأشياء ، انفصمت عرى العلاقة الصميمية بين الكلمات والأشياء . لم تعد العلامات جزءاً من الأشياء بل مجرد كيفيات للتمثل.أضحت الكلمات إشارات إلي المنظور و المرئي وفسرت الطبيعة على أنها سلاسل من الوقائع المرئية القابلة للترتيب و التصنيف ومجموعات من الأحداث ترتبط فيما بينها ارتباط العلة بالمعلول، ومن هنا سيادة مقولة النظام على ابستيمة ذلك العصر .

وكان الحدث الجديد والمفاجئ في الثقافة الغربية في نهاية القرن الثامن عشر ، هو بداية انسحاب المعرفة والفكر من فضاء التمثل حيث لم تعد اللغة وحدها بقادرة على التأطير ... تأطير المعرفة الدقيق للأشياء . إذ أن تلك المعرفة أصبحت تتطلب البحث عن بنيتها الخفية من خلال تتبع تطورها وصيرورتها . وهكذا ظهر في الحقل المعرفي بعد جديد لمعرفة الواقع هو البعد التاريخي ، وهيمنت بالتالي مقولة التاريخ ، في هذا الحقل الجديد للمعرفة ظهر المفهوم الحديث عن الإنسان ، كما ظهرت العلوم الإنسانية .

بناءاً عليه يلفت الداوي النظر إلى أن الابستيمات وهي تتعاقب لا ترتبط فيما بينها منطقيا ولا جدلياً ، ولا تشكل أنساقاً من التحويلات تسمح بالإنتقال من الواحدة إلى الأخرى . إنها تظهر فجأة وتختفي كذلك فجأة كأحداث معزولة عن بعضها . فبعد أن مكنت ابستيمة عصر معين معارف وعلوم معينة من الظهور وحددت أشكالها ومضامينها ، تهتز أسسها فجأة وتتداعى ، لتحل محلها طبقة تحتية أخرى تمثل نسقاً آخر من الإمكانيات جديداً ومختلفاً ، يسمح بتنظيم جديد للعالم العائم الكلمات وللمفاهيم . (وحتى لو أعيد استعمال الكلمات نفسها في الحقل الثقافي الجديد فلن يبقى لها المعنى نفسه .. وفي كل مرة تتأثر الكلمات والأفكار والموضوعات والتصنيفات بالبنيات التي تنظمها وتكسبها دلالات مختلفة (١) .

لقد اتضح من خلال دراسة الداوي لخصائص وسمات المنهج

١ - المرجع السابق ص ١٥٢

الأركيلوجي ولمفهومه المحوري « الابستيمة » بأن هناك نقاط التقاء كثيرة وعناصر تشابه تقربه من المنهج البنيوي بل ربما جعلت منه إحدى الصيغ الجديدة الممكنة لهذا التحليل . ولعل المظهر الأول الذي يشترك فيه فوكو مع البنيويين في مرحلة الأركيلوجيا يتجلى في محاولاته الدؤوبة من أجل عزل ميدان جديد ومتميز للبحث النظري ، أي ميدان الخطاب بصفة عامة ، والخطاب المعرفي بصفة خاصة وإعلان استقلاليته وامتلاكه لنظامه الذاتي الخاص [1] . ويضيف علاوةً على ذلك أن الأركيلوجيا تشبه التحليل البنيوي على الأقل من هذين الوجهين :-

أ – انها تقلص من أهمية دور الذات إلى درجة الصفر ، وتستبعد من حسابها كل لجوء إلي الوعي والقصدية والمعنى ، وتلك هي السمة التي تميزت بها اللسانيات والأنثلوجيا والتحليل النفسي الجديد.

ii – من ناحية أخرى الأركيلوجيا لا تهتم مثلها في ذلك مثل البنيوية ، بمسألة ما إذا كانت الظواهر التي تدرسها لها بالفعل ذلك المعنى الجدي الذي تضفيه عليها الذوات ، إنها تنظر إليها فقط على أنها مجموعة من العناصر ليس لها أي معنى في حد ذاتها ، وكيف يتأنى لها أن تحمل معنى إذا كان الخطاب اللغوي والثقافي والنفسي والآن المعرفي جميعها محددة بقواعد لا شعورية خرساء [2] .

لذا فان فوكو يتساءل بنوع من السخرية ، هل لا يزال هناك مجال ممكن لمواصلة الخطاب عن الإنسان ؟ أنه ينظر بعين الشفقة والتهكم إلى جميع أولئك الذين لم يقتنعوا بعد بضرورة التخلي عن مسلمات خطاب النزعة الإنسانية أولئك الذين يتخذون من الإنسان نقطة الانطلاق للوصول إلى الحقيقة أو يرجعون إليه جميع الحقائق ، أولئك الذين يواصلون دون كلل أو ملل ، الحديث عن الإنسان وعن ملكوته وعن تحرره ، الذين لا يستطيعون التفكير خارج التفكير بأن الإنسان هو الذي يفكر ، الذين يأملون في إمكانية تأسيس أخلاق وممارسات إنسانية جديدة ، الذين يعتبرون الفكر نوعاً من الفعل السياسي الواعد بالتحرر [3] .

١ - المرجع السابق ص ١٥٢
٢ - المرجع السابق ١٥٣
٣ - المرجع السابق ١٦٨

هكذا يتضح أن الصراع بين التيار البنيوي المتمترس خلف العلم وتيار النزعة الإنسانية المؤمن بالإنسان ودوره التأسيسي يتسم بالأطروحات ذات الصبغة الإطلاقية. البنيويون يرون أن الإنسان (أو الذات) محكومة بالنسق أو نظام المعرفة ، ... إلخ ، على نحو لا تجد منه فكاكاً ، فالنسق مطلق القدرة والسلطة في اعتقال الذات وتوظيفها وفقاً لبرامجه وأغراضه ، سجناً مؤبداً . بالمقابل يؤكد تيار النزعة الإنسانية الحرية المطلقة للذات وصولاً إلى هذه النتيجة يؤكد سارتر - على سبيل المثال - أن الوجود سابق للماهية ، بمعنى أن الإنسان حر كل الحرية في أن يصنع نفسه بنفسه . بناءً عليه نشأ المأزق : أما البدء من النسق أو نظام الخطاب فتكون النتيجة إلغاء أو تهميش الذات ، أو البدء من الذات فتكون النتيجة إلغاء أو تهميش النسق والموضوعية .

أمام هذه الصعوبات اعتمد بعض الباحثين وجهة النظر القائلة بأن الإنسان صانع تاريخ ونتاج تاريخ ، أي فاعل ومفعول . هذا يعني أن الفعالية السببية لكل من الذات والنسق نسبية وليست مطلقة : هناك لحظات أو شروط تتجلى من خلالها فاعلية الذات ، و شروط أخرى تكون الذات من خلالها مغلولة إلى النسق. ونسبةً لأن هذا التيار لم يتمكن من اكتشاف مرجعية لنسبية الفعالية السببية بين الذات والنسق ، أي لم يتمكن من الإجابة على السؤال : الفعالية السببية للذات أو النسق نسبية إلى ماذا ؟ إلى أي مرجعية ؟ كما لم يتمكن من تحديد آلية الانتقال من مرجعية إلى أخرى ، فقد ظل هذا الاتجاه إما توفيقياً أو ، على أحسن تقدير ، محاولاً استخلاص الطبيعة النسبية للعلاقة بين الذات والنسق من خلال عموميات منهجية - الديالكتيك مثلاً - لا تنبثق من نظرية تتعلق بالظاهرة قيد البحث .

كل هذا يؤكد حاجتنا الماسة إلى نظرية جديدة حول الإنسان توضح أنه لا يوجد ، من الأساس ، تناقض بين العلم والنزعة الإنسانية ، وتحقق المرجعية التي تستوفي متطلبات الطابع النسبي لفاعلية كل من الذات والنسق ، كما تكشف عن آليات الانتقال من فاعلية النسق إلى فاعلية الذات ، فما هي مرتكزات هذه النظرية المقترحة ؟



« وكان الإنسان أكثر شيء جدلاً »

قرآن كريم



مرتكزات النظرية حول الإنسان



ينبغي أن تستوفي النظرية حول الإنسان المرتكزات الأساسية التالية : – العلومية ، اللاإختزال وأن تكون بنيوية لا خطية بمعنى أن تكون قادرة على معالجة الثنائيات : – الاتزان التغير أو البنية التاريخ ، الوعي – اللاشعور الموضوعية – الذاتية .

١:٢ – العلومية

يتمثل سؤال علومية ظاهرة الإنسان في إلى أي مدي تتأتى معالجة الظاهرة وفقاً لمتطلبات المنهج العلمي ، لذا وجب أن توضح هذه المتطلبات ومحاكمتها بالنسبة للوضعية التي تحققها الظاهرة قيد البحث ، لا شك أن المتطلبات الأساسية للمعالجة العلمية تندرج تحت قائمة :– الموضوعية ، الملاحظة تكوين للفروض ، التجربة القانون والنموذج الإرشادي .

في هذا الإطار نجد أن ما يسمى بالعلوم الإنسانية :– علم النفس ، علم الاجتماع ، التأريخ والانثروبلوجيا ، رغم أنها ما زالت في دور التأسيس إلا أنها بلا شك قد تجاوزت هشاشة الموقف الذي كانت عليه

في القرن الماضي (التاسع عشر) . وتتمثل الصعوبة الرئيسية التي تواجهها هذه العلوم في أن الكثير من الظاهرات الإنسانية كيفية تند عن القياس الكمي ، بيد أن ما يشجع على أنها تحقق شرط الموضوعية كونها مستغلة عن ذات الباحث . إذ بإمكاننا التحقق من تكرارها أو بالأحرى اطرادها على نحو احتمالي أو إحصائي حيث أن الموضوعية بصورتها الكلاسيكية التي تستبعد الذات بصفة مطلقة قد انهارت في اعتي حصونها ، علم الفيزياء ، وفقاً لمبدأ الارتياب لهايزنبرج ، إذ اتضح أن الملاحظ بما له من أجهزة قياس يؤثر على سلوك الظاهرة قيد البحث .

أما بالنسبة للملاحظة فإن علماء العلوم الإنسانية يؤكدون على إمكانية الملاحظة والطريقة المستخدمة هي ملاحظة الوقائع العينية .ويقصد بالملاحظة على سبيل المثال في علم الاجتماع ، ملاحظة بعض الحالات الاجتماعية كالانتحار أو الانحراف داخل مجموعة ما ... إلخ . بينما يتمثل تكوين الفروض في وضع الاستجوابات أو الاستمارات وهي جملة أسئلة يصوغها الباحث لمجابهة من يسأل بصدد الوصول إلى نتائج تتصل بملاحظته . أما مرحلة التجربة فبدورها تعتمد في العلوم الإنسانية غير أن صيغتها تختلف من علم إلى آخر . ففي علم الاجتماع يتم استقبال من وقع ترشيحهم كعينات لإخضاعهم للاستجواب . بينما في علم النفس السلوكي تجري التجارب على الحيوانات ثم تعمم على الإنسان .

تعتمد عملية صياغة القانون العلمي على إعادة صياغة الفرض المتحقق بالاختبار . ويفترض في هذه العملية أن يكون القانون واضحاً حتى لا يختلط تفسيره والقوانين الأخرى ، وأن يكون جديداً ، أي يكشف عن علاقة أو مجموعة علاقات جديدة وأن يكون كمياً . ويلاحظ أن العلوم الإنسانية قد حققت بعض الإنجازات الكبيرة على مستوى الطب النفسي أو الدراسات الاجتماعية والسياسية . كما ساعدت على مدنا بمفاتيح خطاب إجمالي للكائن البشري وهذا أبرز إنجاز حققته العلوم الإنسانية لتخرس وتضع حداً لاعتراضات مجانية واجهتها عند قيامها سواء من

طرف دلتاي أو كونت (فيما يخص علم النفس) أو بوبر أو ماكس فيبر ... إلخ [١] .

نأتي أخيراً في إطار متطلبات العلومية إلى النموذج الإرشادي أو النظرية العاملة أو المفهوم الموحد . طالما العلوم الإنسانية بمختلف تخصصاتها تدرس الإنسان ، أي أن موضوعها واحد فإن ذلك يتطلب بالضرورة وجود أرضية معرفية (ابستملوجية) مشتركة تنطلق منها وتتفرع مختلف التخصصات . لقد أوضحنا أهمية النظرية العاملة أو النموذج الإرشادي (سابقاً) حينما ضربنا مثال الفيزياء المعاصرة التي رغم ميادينها المتباينة : ذرة ، كهرطيسية ، حرارة ، ميكانيكا ... إلخ إلا أنها تنطلق في دراستها لهذه الأنظمة المعرفية من مفهوم موحد هو مفهوم الطاقة . لقد أوضح توماس كون أهمية النموذج الإرشادي حينما قال « عند فحص سجلات البحث القديم من خلال الكتابات التاريخية الجغرافية المعاصرة ،فإننا نلحظ أن المؤرخ العلمي قد استراق له أن يوضح ويعلن أنه عندما حدث تغير وتحوّل في « النماذج » فإن الكون بأكمله قد تغير وتبدل بتغيرها . ولقد اهتدى العلماء بالنموذج الإرشادي الجديد وتبنوا أدوات جديدة ونظروا في نقاط ومواضيع جديدة . غير أن الأكثر أهمية من ذلك أنه في أثناء الثورات والتغيرات المذهلة وجدنا العلماء يشاهدون أشياء جديدة ومختلفة عند استخدامهم للأدوات المألوفة لديهم في المواطن والنقاط التي شاهدوها منها من قبل ، أي أن الثورات جعلت العلماء يرون عند النظر في الأشياء ما لم يرونه من قبل عندما كانوا ينظرون في نفس هذه الأشياء وعندما استخدموا نفس هذه الأدوات التي اعتادوا الاستعانة بها » [٢] .

تجدر الإشارة إلى انه توجد في الوقت الراهن تعاريف مختلفة للإنسان : كائن اجتماعي ، كائن اقتصادي ، كائن جنسي ، كائن عاقل ، كائن تاريخي ... إلخ ، ولكن لا يصلح أي من هذه التعاريف كأرضية فكرية تحتية تشكل مرجعية أساسية للعلوم الإنسانية . عليه إذا كنا نطمح في تقديم ملامح للنظرية العامة حول الإنسان يصبح من الضروري حل هذه المشكلة التي تتعلق بطبيعة النموذج الإرشادي .

---

١ - محمد علي كبسي قراءات في الفكر الفلسفي المعاصر ، المؤسسة العربية للناشرين المتحدين ، ١٩٨٩ ، ص ٨٥

٢ - توماس كون ، تركيب الثورات العلمية ، ١٩٨٨ ، ترجمة ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ص ١٧٧

٢:٢ - اللااختزال

لا شك أن هناك العديد من النظريات العلمية حول الإنسان ، ولكن مشكلة هذه النظريات ، إذا أخذنا الأنثروبولوجيا البنيوية كمثال ، أنها اختزالية ، بمعنى أنها تسعى إلى رد الوعي أو العقل إلى اللاشعور ومن ثم ردّ اللاشعور إلى فسيولوجيا الدماغ وأخيراً رد الدماغ إلى تحكم القوانين الفيزيائية الكيميائية . هذا المنحى للاختزال الذي ينطلق من تصور خطي للسببية ، تمارس من خلاله البنى التحتية السببية على البنى الفوقية على نحو أحادي ، أي اختزال وإرجاع المستويات فائقة التعقيد إلى المستويات البسيطة التعقيد ، هو الأمر الذي ظل دوماً يثير حفيظة وانتقادات أنصار النزعة الإنسانية . فيتخذون في كثير من الأحيان - كرد فعل - مواقف مناهضة للعلموية بل وأحياناً مناهضة العلم نفسه ، فيتفاقم الحوار ويحتدم الحوار بين الفريقين ، وحينما يصل الجدال حد الإفلاس يبدأ كل فريق بإصدار شهادات الوفاة ، فيعلن البعض موت العلم ويعلن البعض الآخر موت الإنسان . يتم كل هذا بينما المشكلة من الأساس زائفة ، بمعنى أن الخلل أو القصور ليس في الإنسان ، كما أنه ليس في العلم . بل إن الخلل في المحدودية الابستملوجية لمناهجنا وتصوراتنا حول الإنسان . الخلل يكمن في الارتهان إلى ابستيمة مادية هي بحكم خصائصها النوعية غير كفيلة بحل مشكلة الإنسان ، غير مؤهلة أن تقدم حلاً إنسانيا علميّاً لمشكلة الإنسان .

إن السهولة واليسر والاطمئنان التي يمارس بواسطتها الإختزاليون اختزال الإنسان إلى القوانين الفيزيائية الكيميائية ناجمة عن فرضية أبستملوجية تحتية مؤداها أن الإنسان كائن مادي وأن المنظومات المادية تخضع للقوانين الفيزيائية والكيميائية ، هذا التصور لمادية العالم هو ما أسميه بأبستيمة بنية العقل البرجوازي التي سوف يفصل الحديث عنها في الباب القادم .المهم في الأمر ان هذا التصور سليم طالما الأمر يتعلق بالمادة الصماء - الجمادات - لكن لا يمكن سحبه بسهولة ويسر وتطبيقه على المنظومات فائقة التعقيد مثل الكائنات الحية على الرغم من

أنها كائنات مادية في التحليل النهائي .

تصّدى المؤلف لمشكلة الاختزال من خلال نظرية الحيوية التي اقترحها وطوّرها كمشروع مرافق للتحليل الفاعلي [١] . تعني نظرية الحيوية بالكشف عن القوانين ذات الصبغة الرياضية التي تحكم نمو وتطور الكائنات الحية . وكانت المشكلة التي لابد من حلها هي هل تخضع الكائنات الحية لنفس القوانين الكيميائية والفيزيائية التي تحكم سلوك وتركيب الذرات والجزيئات أم أنها تعمل وفقاً لقوانين تتمايز عن القوانين الفيزيائية والكيميائية ؟

في هذا الإطار أوضح هوارد باتي عالم الفيزياء الحيوية الشهير أننا حينما نفترض أن ظاهرة الحياة تخضع للقوانين الفيزيائية ، قوانين الجماد ، فإننا لا نستطيع أن نفسر أو نفهم لماذا تنمو وتتطور الكائنات الحية بينما لا تفعل ذلك المادة الصماء [٢] . ثم يذهب باتي إلى التأكيد بأن أي محاولة جادة لاستكناه ظاهرة الحياة وتكوين نظرية عامة حولها ينبغي أن ترتكز على المسلمتين الآتيتين :

أ / تخضع الكائنات الحية والجمادات للقوانين الفيزيائية الكيمائية .

ب / تتميز الكائنات الحية عن الجمادات بقدرتها على التطور [٣] .

توضح المسلمة الأولى وتؤكد الأساس المادّي لظاهرة الحياة وضرورة ارتهانها للقوانين الفيزيائية الكيمائية التي هي من حيث التطبيق العملي قوانين ميكانيكا الكم ، التي تمثل معادلة شرودنجر عمودها الفقاري . تجد هذه المسلمة مرجعيتها في عدم وجود أي خرق للقوانين الفيزيائية الكيمائية على مستوى سلوك وأداء الكائنات الحية . ولكن بينما تؤكد هذه المسلمة وجه الشبه بين الكائنات الحية والجماد ، يوضح باتي بأن الشبه وحده لا يكفي لأننا إذا اقتصرنا على وجه الشبه وحده لا نستطيع تفسير التمايز بين الظاهرتين ، الأمر الذي يستوجب في نظر باتي المسلمة الثانية التي تؤكد إن الخاصية الجوهرية المميزة للكائنات الحية هي قدرتها على التطور ، القدرة على التخليق الذاتي وتوليد النظام ، والتواصل الوراثي لهذه الخاصية .

إن الحل الذي اقترحه المؤلف في نظرية الحيوية انطلاقا من

١- تجدر الإشارة إلى أن رسالة الماجستير المؤلف كانت حول نظرية الحيوية .
Evolution: Anon-linear - Irreversible Quantum Approach
كما عرضت النظرية في المؤتمر الدولي الثالث للأحياء الرياضية بسانتياقو حيث نوقشت من قبل العلماء المختصين وتم نشرها ضمن حثيثيات المؤتمر ١٩٨٧

٢ - هوارد باتي ، Patte , H.H. 1968 The physical basis of coding and reliability in biological . sed .) To-صIn (Waddington wards A theoretical Biology - Prolegomena. The kynock Press Birmingham. PP . 70 - 72 .

٣ - المرجع السابق

هاتين المسلمتين يتمثل في وجود مبدأ للحياة هو تطوير لمعادلة شرودنجر . مبدأ الحياة دالة في الحيوية وهي قدرة الكائن الحي على توليد النظام - كم المعلومات - وهو أي مبدأ الحياة معادلة تفاضلية من الرتبة الثانية لا خطية تحقق شرطي الاستقرار الرياضي التركيبي واللاارتدادية ، أي الاعتماد على الزمن . هذا يعني أن ظاهرة الحياة تعتمد على نوع جديد من ميكانيكا الكم تتسم بأنها لا خطية ، أي تحقق الاستقرار التركيبي ، ولا ارتدادية ، أي تعتمد على الزمن . وذلك على الخلاف من ميكانيكا الكم الخطية الارتدادية التي تسود عالم الذرات والجزيئات . علاوة على ذلك يمكننا أن نستخلص معادلة شرودنجر كحالة خاصة متدنية من مبدأ الحياة . أي أن العلاقة بين القوانين التي تحكم ظاهرة الحياة والقوانين التي تحكم الجمادات شبيهة بالعلاقة بين قوانين ميكانيكا الكم وقوانين نيوتن ، أو شبيهة بالعلاقة بين قوانين النسبية وقوانين نيوتن . ومعلوم في الحالتين أنه يتسنى استخلاص قوانين نيوتن كحالة خاصة متدنية . هذا يدل على أن قوانين ظاهرة الحياة أشمل من قوانين الجماد ، وأن الأصل في الاختزال أن نستخلص قوانين الميت - الجماد - من الحي وليس العكس . غير ان هذا الاختزال المعكوس ، أو اللاخطي بحكم طبيعة الظاهرة ، يتم داخل الفضاء المعرفي المفتوح لتطور النظرية الفيزيائية [1] .

على ضوء هذا التصور لظاهرة الحياة يصبح الحديث عن اختزال الإنسان إلى قوانين الفيزياء والكيمياء التي هي في الوقت الراهن قوانين الجماد يفتقر إلى التأسيس العلمي . عليه فإن النظرية المحتملة حول طبيعة الإنسان لابد ان تكون نظرية لا اختزالية بالمعنى السائد للاختزال . بل هي اختزالية على نحو معكوس بمعنى أنه يمكن استخلاص قوانين المنظومات البسيطة من قوانين المنظومات الفائقة التعقيد [2] .

هذا بدوره يتطلب استحداث جهاز مفهومي ، نموذج إرشادي ، يسمح ببناء النظرية على مستوى ظاهرة الإنسان ، من أجل هذا الغرض يقترح المؤلف مفهوم الفاعلية .

١ - يرجع الفضل في تطوير المؤلف نظرية الحيوية إلى عالم الفيزياء النظرية محجوب عبيد طه

٢ - جون كيمني ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة أمين شريف ، ١٩٦٥ ، المؤسسة الوطنية للطباعة والنشر ، بيروت

٣:٢ - البنيوية اللاخطية

درج الباحثون في مجالات علمية متباينة على استلاف مناهج من علوم أخرى خاصة تلك العلوم التي أنجزت نجاحات باهرة في تقديم معرفة مضبوطة . على سبيل المثال استعان علماء الاجتماع في مراحل تاريخية مختلفة بمناهج متباينة ، إذ تمت الاستعانة بعلم الفيزياء :- علم الاجتماع الفيزياء . وتمت الاستعانة بعلم الحياة : علم الاجتماع الوظيفي ، والداروينية الاجتماعية ... إلخ . في كثير من الأحيان كانت هذه المحاولات تبوء بالفشل أو على أحسن تقدير تحقق نجاحات محدودة . ذلك نسبةً لأن عملية الاستلاف لا تراعي الخصوصية النوعية للظاهرة قيد البحث . الوضع الأمثل في دراسة ظاهرة تتميز نوعيّاً عن ظاهرة أخرى هو أن تكون لدينا نظرية حول هذه الظاهرة ومن ثم نستخلص المنهج الملائم للظاهرة من خلال النظرية المستحدثة . وإلى ان يتحقق هذا الوضع الأفضل يلجأ الباحثون في العادة إلى الاستلاف . وللتقليل من حجم الخطأ أو الانحراف يحرص الباحثون على وجود تماثل بنيوي بين الظاهرة المستلف منهجها والظاهرة المستلف إليها .

لذا نجد أن ليفي اشتراوس حرص على وجود تماثل بنيوي بين ظاهرة الثقافة وظاهرة اللغة يسمح له باستلاف واستخدام المنهج البنيوي . وذلك حينما تكشف له أن عملية تبادل النساء في نظم القرابة شبيهة بعملية تبادل الكلمات فصاغ فرضيته على النحو التالي :

إن نظام الثقافة يماثل نظام اللغة ز وذهب في هذه المماثلة إلى غايتها القصوى حينما افترض ، ربما لا شعورياً ، أن الذهن البشري يحتوي على بنية واحدة للعقل . من ثم يتكون الذهن من بنية عميقة - اللاشعور - وبنية سطحية - الوعي ومنتوجات الثقافة ، تماماً مثل اللغة التي تمثل بناء واحداً يشتمل على بنية سطحية وبنية عميقة.

المشكلة الأساسية التي يواجها النموذج الاشتراوسي هي غياب النظرية حول الإنسان ، أو على وجه أدق تبني نظرية اختزالية حول

طبيعة الإنسان وفي غياب النظرية ماثل اشتراوس بين بناء الذهن وبناء اللغة ، وهي مماثلة ليس هناك ما يبررها . حتى لو افترضنا جدلا أن نظام الثقافة يماثل بنيويا نظام اللغة،لان من المؤكد ان كلا من الثقافة و اللغة تمثل خاصية ووظيفة صميمية للعقل البشري ومن ثم فإن فهما دقيقا للإنسان ينبغي أن يبدأ بنظرية في تركيب العقل وليس بنظرية في نظام اللغة .

نجم عن هذه الفرضية الخاطئة أن قدم لنا ليفى اشتراوس ما يمكن تسميته بالبنيوية الخطية ، ونقصد بها كل بنيوية تنطلق من أن ذهن الإنسان يتكون من بنية واحدة للعقل تتكون من لاشعور ووعى (بنية عميقة وأخرى سطحية)ولعل نموذج فرويد حول الجهاز النفسي الذي يتركب من الأنا والهو والأنا الأعلى خير مثال يقع في إطار البنيوية الخطية .

تنجم عن البنيوية الخطية كل السمات السلبية للبنيوية مثل التناقض بين البنية والتاريخ وبين الوعي واللاشعور وبين الذات والموضوع ، بالإضافة إلى دعوى موت الإنسان والهروب والارتماء في أحضان اللاعقلانية . إذا كان البناء الاجتماعي يتكون من بنية واحدة وإذا كان العقل البشري يتكون من بنية واحدة فإن عملية التغير الاجتماعي والتطور العقلي تصبح مستبعدة بحكم تعريف البنية ، ذلك ان البنية منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات . البنية ذاتية الضبط ولا تسمح بالتحول والتغير . لذا كان لزاماً على ليفي اشتراوس أن يتوصل إلى أنه لا فرق بين الفكر البري (المتوحّش) والفكر العلمي وأن الإنسان قد أحسن التفكير دوماً .

على نفس المنوال انطلق ميشيل فوكو من معطيات البنيوية الخطية في منهجه الأركيلوجي . فإذا كانت البنية أو النسق على صعيد المجتمع وعلى صعيد العقل لا يتبدل فإنه لا بد من أن يستعصي مصدر الأبستيمات المختلفة المتبدلة التي يتحدث عنها ميشيل فوكو لذا فهو لا يجد مشقة في ان يفترض أنها تتناسل عشوائياً . وان يقف من ثم موقفاً متحفظاً ومناهضاً للعقل والعقلانية . لعل من الأرجح أن مناخ

البنيوية – الخطية قد ساهم في تشكيل وبلورت فكر ما بعد الحداثة – الحداثة البعدية التي اتخذت من المظاهر السلبية لبنية العقل البرجوازي (سوف يتم توضيح هذا المصطلح فيما بعد) التي انتظمت الحضارة الغربية الراهنة مثل السلطة القمعية للخطابات الشمولية وما ترتب عليها، من عنف يمارس ضد الإنسان وعنف يمارس ضد الطبيعة – اتخذت من هذه المظاهر – ذريعة لإعلان موت العقل والعقلانية ومن ثم الوقوع في أحضان اللاعقلانية .

كل هذه المزالق تستوجب تجاوز البنيوية الخطية ، أي التحرر من سجن اللغة . تستوجب البحث عن بنيوية لا خطية . ما الذي يمنع أن يكون الذهن البشري مشتملاً على أكثر من بنية واحدة للعقل ؟ وان ما نسميه العقل هو في واقع الأمر بناء يتكون من عدة عقول ؟ لماذا لا يحتوي العقل البشري على خطط واستراتيجيات بديلة ، إذا كان الجسم البشري بحكم تكوينه البيولوجي أقل مرونة وأقل فعالية تكتيكية ومع ذلك يحتفظ باحتياطي استراتيجي فهناك أكثر من رئة واحدة وأكثر من عين واحدة وأكثر من كلية واحدة وشحوم ...إلخ ؟ عليه إذا انطلقنا من هذه الفرضية ، تعدد بنيات العقل – البنيوية اللاخطية – على أن يكون لكل عقل بنيته العميقة والسطحية وأن هذه العقول ، أو بنيات العقل تتآزر حيناً وتتنازع أحياناً أخرى وفقاً لطبيعة الاستجابة لتحديات الوجود الاجتماعي والحضاري ، في هذه الحالة نجد استجابة لبعض الشروط الاجتماعية والحضارية تسود إحدى هذه العقول ، الأنجع استجابة ،بمعنى ان تستدمجها غالبية أفراد المجتمع ، ومن ثم تكون قادرة على توظيف البنيات (العقول) الأخرى وفقاً لمهامها وأغراضها طالما تمثل أفضل استجابة للشروط والتحديات المعنية ، عليه يسود الاستقرار والتوازن وفقاً للخصائص النوعية للبنية . أما إذا فشلت بنية العقل السائدة في الاستجابة أو استنفدت أغراضها تبدأ البنيات الأخرى في المنافسة من أجل تحقيق أفضل استجابة لما استجد من ظروف . فيبدأ نمو وتشكل بنية عقل سائد بديلة تعبر عن تحول تاريخي جديد ، بهذا الفهم للبنيوية اللاخطية يمكننا أن نتجاوز الكثير من التناقضات والمآزق

التي وقعت فيها البنيوية الخطية مثل التناقض بين البنية والتاريخ ، العلم والإنسان ، الوعي واللاشعور والذات والنسق . البنيوية اللاخطية هي بنيوية أنسية أو إنسانوية لأنها توفق بين ظاهرة الاستقرار والتوازن في النسق الاجتماعي وظاهرة التغير والتحول الاجتماعي ولأنها تكشف عن اللحظات التي تكون فيها الهيمنة للنسق واللحظات التي تلعب فيها الذات دوراً تأسيسياً . هذه البنيوية اللاخطية، البنيوية الأنسية ، هي ما أقصد به التحليل الفاعلي . ولكن لابد من استخلاص هذه المضامين والمنهجية من خلال نظرية في تركيب العقل واستخلاص نظريتنا في تركيب العقل من نظرية في طبيعة الإنسان ، وان نستخلص نظريتنا في طبيعة الإنسان من نظرية في طبيعة الوجود .

التحليل الفاعلي



يبدأ التاريخ الواعي للإنسان الخلاق بوعي الفاعلية

المؤلف



١:٣ الفاعلية والطبيعة الإنسانية

ما هو المقصود بمشكلة الطبيعة الإنسانية ؟ يرجع مفهوم الجوهر أو الطبيعة أو الصورة إلى محاولات أفلاطون ومن بعده أرسطو تفسير ومعرفة الأسباب الكامنة حول لماذا يتأتى للكائنات المختلفة أن تعيد إنتاج نفسها على نفس الوتيرة . على سبيل المثال لماذا تنجب الأغنام على الدوام أغناماً وليس قططاً ؟ فتم اقتراح أن لكل كائن جوهره الخاص أو طبيعته التي تحدد صفاته وخصائصه النوعية ، أن ثبات الأنواع ينشأ نتيجة لثبات جواهرها أو طبيعتها . عليه تم اقتراح أن للإنسان طبيعة ثابتة تجعله يحتل مكاناً مميزاً أرقى من الحيوانات وأقل من الملائكة ظل الاعتقاد في ثبات الطبيعة الإنسانية حتى القرن السادس عشر حينما بدأ الأنسيون (أنصار النزعة الإنسانية) في التشكيك في ثبات الطبيعة الإنسانية ، بل ذهب بعضهم إلى أن ليس للإنسان جوهر أو طبيعة ، فالإنسان في نظرهم حر ومن ثم قادر على تحمل مسؤولية أفعاله وقراراته وهو من ثم ليس محكوماً بطبيعة أو قانون .

ترتب على هذه الفرضية موقفان : ذهب أحدهما إلى توضيح عدم وجود طبيعة إنسانية ثابتة الأمر الذي يعني أن الشخصية الإنسانية مرنة للغاية ومن ثم قابلة للتشكل وفقاً للشروط الاجتماعية والبيئية المحيطة ، من هذه الزاوية يصبح الإنسان موضوعاً قابلاً للدراسة من قبل العلوم الإنسانية . أما الموقف الثاني فيقول إنه طالما لا توجد طبيعة فهذا يعني أنه لا يوجد قانون ومن ثم فإن الإنسان حر حرية مطلقة ، ومن هذا المنطلق ينظر إلى الإنسان كذات غير قابلة للمعالجة العلمية فالمعالجة العلمية تبحث عن قوانين السلوك . نجم عن هذا الصراع موقف ثالث يذهب إلى أنه توجد طبيعة إنسانية إلا أنها دينامية ومعقدة تفسر التباين والتنوع في الثقافات وأنماط التغير الاجتماعي .

لا شك أن فهمنا لطبيعة الإنسان لا ينفصل عن رؤيتنا لطبيعة العلاقة بين الإنسان والكون . حيث عبّر الفيلسوف لوك عن وجهة النظر الواقعية التي تنظر إلى الإنسان بمنأى عن العالم المادي كملاحظ خارجي يعمل من أجل الاستفادة من العالم الطبيعي . وأنه سيكون قادراً بقدر ما يحسن من وسائله العلمية من اكتشاف قوانين الطبيعة وتوظيفها لصالحه . تقابل وجهة النظر الواقعية وجهة نظر مثالية مؤداها أن العالم يوجد بوصفه موضوعاً لفكر الإنسان ، ويتوقف وجوده على تصور الإنسان له . وبالنسبة لكانت على وجه التحديد يعتبر العالم المادي انعكاساً للعقل المتعالي الذي تكون عقولنا البشرية مجرد حوامل له . أما وجهة النظر الثالثة ، التصور الجدلي ، فيتمثل في النظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة بوصفها جزء لكل دينامي . فمن ناحية الإنسان نتاج لجملة الشروط المادية والاجتماعية التي تحيط به ، ومن ناحية أخري هو قادر على تحويل وتغيير العالم من حوله ، بمعنى أن وجود الإنسان في الأساس وجود في العالم وجهة النظر هذه تحاول أن تؤكد من ناحية الوجود المستقل للعالم ، كونه مستقلاً عن وعي الإنسان ، كما تؤدي من ناحية أخرى على قدرة الإنسان على الإبداع وتغيير العالم .

تنبع أهمية نظرتنا للطبيعة الإنسانية وطبيعة العلاقة بين الإنسان والعالم من أن ذلك يمهد ويساعد على صياغة نموذج إرشادي ، صياغة

نظرية حول الإنسان ويبدو أن أرجح الاحتمالات حول طبيعة الإنسان هو ما ذهب إليه العديد من اختصاصي علم الإنسان الفلسفي في أن الطبيعة الإنسانية دينامية ومعقدة ، وهي في حالة تحول وتخلق دائم في إطار البيولوجيا والتكوين الثقافي المحدد للإنسان (١)

وجاء أيضاً في الموسوعة البريطانية ان علم الإنسان الفلسفي يسعى إلى توحيد المعطيات التجريبية المختلفة حول طبيعة الإنسان من أجل بلورة تصور أو فهم للبشر بوصفهم نتاج للبيئة ومبدعين لقيمهم (٢). انطلاقا من هذا التصور إلى الطبيعة الإنسانية بوصفها دينامية ومعقدة ، وانطلاقاً من تصور الإنسان بوصفه ذاتاً وموضوعاً يتسنى لنا أن نتساءل عن ما هو المفهوم ، النموذج الإرشادي ، الذي يحقق هذه المطالب ؟ من الصعب معرفة طبيعة الإنسان بمعزل عن نظرية في طبيعة الحياة وطبيعة الكون . لذا كان لجهدي المتواضع في نظرية الحيوية (أنفة الذكر) كبير الأثر في بلورة تصوري للطبيعة الإنسانية بوصفها فاعلية . استخدم أرسطو مفهوم فاعلية (براكسيس) ليعني به النشاط الفرضي الموجه نحو غاية معينة أو هدف محدد . ثم استخدمه ماركس للدلالة على النشاط العلمي التطبيقي ، ومن رأيه ان إهمال هذا النشاط كان النقيصة الرئيسة في المادية السابقة بأسرها بما فيها مادية فيورباخ . واستخدم سارتر المصطلح أيضاً في معنى لا يبتعد كثيراً عن ما ذهب إليه أرسطو ، أي بمعنى النشاط الهادف الذي يرتبط بصفة خاصة بالمشروع الوجودي ويعرفه قايو بتروفك الفيلسوف اليوغسلافي ومحرر مجلة (براكسيس) بأنه نشاط التخليق الكوني ، نشاط التخليق الذاتي ، الذي بواسطته يحول الإنسان ويبدع العالم من حوله .

بدورنا نرى أن تعريف مفهوم الفاعلية الذي يجعل منها ز نموذجاً إرشادياً ز يستوفي المتطلبات آنفة الذكر يتمثل في اعتبارها النشاط الذي ينتج ويثري الحياة الإنسانية جمعاء . بل ربما الحياة جميعها . إن عملية إنتاج وإثراء الحياة تعني بالضرورة تخطي وتجاوز عوامل الفناء على المستوى العضوي والاجتماعي والنفسي والبيئي . إذن مفهوم الفاعلية لا ينفصل عن مفهوم التجاوز بكل معانيه وكل مستوياته : تجاوز

١ – الموسوعة البريطانية ، مجلد ٩ ، ص ٥٨٨

٢ – الموسوعة البريطانية ، مجلد ٩ ، ص ٥٨٨

الإنسـان لواقـعـه النفسي المتـدني أو المحـبط ، تجـاوز الإنسـان لواقـعـه الاجتماعي المنحط ... إلخ . عليه إذا كانت تعني مبادرة الإنسان ومبادأته في دحر الموت بكل أنواعه ليس فقط على مستوى الفرد وإنما على مستوى النوع ، وعلى مستوى الحياة جميعها ، فهذا يعني ان الفاعلية تعني بالضرورة قدرة الإنسان على الحب والإبداع والعطاء الشامل باختصار تعني القدرة التأسيسية للذات لكن من الواضح إذا كان لمفهوم الفاعلية حسب التعريف المعطى أن يشكل نموذجا إرشادياً ، أرضية ابستملوجية للعلوم الإنسانية ، فإننا لن نكتفي بهذه العموميات إذ لابد من تشريح المفهوم لاستكشاف ما بداخله من ثراء وقدرة على إنتاج المعرفة ، كما ينبغي أن نجيب على السؤال الصعب كيف يكون الإنسان نتاجاً مغلولاً للنسق ومبدعاً له في نفس الوقت ؟! .

إن وعينا للطبيعة الإنسانية بوصفها فاعلية يقتضي حل مشكلتين أساسيتين ، المشكلة الأولى : ما هي نظرتنا للكون أو طبيعة الوجود التي تستوجب الطبيعة الفاعلة للإنسان ؟ بمعنى هل الانطلاق من وجهة نظر مادية أو مثالية لا يحقق فاعلية الإنسان ؟ فإذا كانت الإجابة نعم فما هو البديل ؟ أما المشكلة الثانية فتتعلق بالفضاء الذي ينبغي أن نجد فيه ظاهرة الإنسان ، أي الفضاء الذي يشرط تركيب العقل ويحدد منحى سلوك الظاهرة الإنسانية .

سوف نبدأ معالجتنا لهذه الأسئلة بإلقاء بعض الضوء على مشكلة كلاسيكية ، النزاع بين المادية والمثالية ، تمهيداً لتقديم نظرية في الوجود تبرر فاعلية الإنسان .

ظل الفكر البشري لعصورٍ خلت ، منشطراً بين تيارين ، أساسيين ، هما التيار المادي والتيار المثالي ، إزاء مشكلة طبيعة الوجود . على الرغم من اختلاف المدارس المادية إلا أنه توجد مرتكزات تمكن الدارس من تصنيفها كمدارس مادية ، وكذلك الحال بالنسبة للمدارس المثالية . المادية بمعناها الفلسفي هي النزعة القائلة بأن كل ما هو موجود مادي أو يعتمد كليةً في وجوده على المادة . يترتب على هذا الرأي قضيتان .

القضية الأولى عامة فحواها لا وجود لغير نوع واحد وأساسي من الواقع وهذا النوع مادي .

القضية الثانية ، أكثر تخصيصاً ،إن الكائنات الإنسانية والكائنات الحية الأخرى ليست كائنات ثنائية مركبة من جسم مادي وعقل أو روح لا مادية وإنما هي أساساً جسمية في طبيعتها .بهذا المعنى تكفي المادة نفسها بنفسها ويتوقف وجودها على ذاتها .

تجدر الإشارة إلى التمييز بين المادية الميكانيكية ، من بعض ممثليها ديموقريطس ، هولباني ، فوجت وبوخنر ، التي تري أن العقل أو الفكر يرتبط بالمخ كما ترتبط الصفراء بالكبد- عبارة شهيرة لفوجت [١] ، وبين المادية الجدلية ، أي الماركسية ، التي ترى أن المادة في حالة تطور وفقاً لقوانين الجدل – الديالكتيك – وينجم عن التطور مستويات للوجود متميزة نوعياً . لذا من رأي المادية الجدلية على الرغم من اعتماد العقل على المادة (الدماغ) إلا انه متميز عنها ، في هذا الإطار يصبح هناك وجود أساسي هو المادة ووجود آخر ثانوي وتابع هو العقل .

ترى المثالية أن المادة لا تكفي نفسها بنفسها وليس لها وجود بمعزل عن كائن يعيها . يميز بول جانيه وجبريل سياي بين نوعين من المثالية إزاء الموقف من المادة [٢] . المثالية الخالصة (أحياناً تعرف بالمثالية الذاتية) من ممثليها باركلي وشوبنهور، التي تحيل فكرة المادة إلى حالة من حالات الشعور وفي نهاية الأمر تميل إلى إنكارها . هناك أيضاً المثالية الروحية (تعرف أيضاً بالمثالية الموضوعية) التي ترى أن المادة في خدمة الروح أو العقل لذا تصورها على غرارها لأنها ترى ان الروح نموذج كل الوجود (هيجل) . عليه المثالية الروحية – أو الموضوعية – لا تنكر وجود المادة بل تجعلها تابعة ومعبرة عن وجود العقل أو الروح .

يتضح مما سبق أن النزاع بين المادية والمثالية ينطوي على الخلاف حول مصدر الفعالية السببية – المبدأ – الذي يتيح فهم وتفسير كل أشكال التنوع والجدة التي تزخر بها الموجودات . لكن حينما تجعل المادية من المادة ، أو شروط الحياة المادية ، مصدراً للفعالية السببية فهي بذلك تلغى أو تبخس الدور الفاعل والمفارق للعقل والوعي الذي

١ – الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ١٩٦٣ ، مطبعة الأنجلو المصرية ١٦٥ شارع محمد فريد . القاهرة ، ص ٢٨٥

٢ – بول جانيه وجبريل سياي ، مشكلات ما بعد الطبيعة ، ترجمة يحيى هويدي ١٩٦١ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة ، ص ٢٣٣

يستشعره الإنسان من خلال تجربته وتاريخه الفردي أو من خلال تاريخ النوع . من ناحية أخرى يؤدي جعل الروح أو العقل مصدر الفعالية السببية الكونية إلى استعصاء فهم لماذا تخضع المادة لقوانين موضوعية ولا تسلك وفقاً لأهواء العقل وأوهامه ، إزاء هذا الإشكال هل نقول بوجود ينطوي على جوهرين مستقلين ، هما العقل والمادة ، كما فعل ديكارت ؟ لكن إذا كان الأمر على هذا المنوال كيف تفسر العلاقة الواضحة بين العقل والجسد - على سبيل المثال حينما يوخز الجسد بالإبرة فيشعر المرء بالألم ؟ إذن ما السبيل لحسم الصراع بين المادية والمثالية ؟ هل نستمر في الأمل ان تستبعد إحداهما الأخرى ؟ أم هل نأمل في تجاوز استقطابهما على مستوى أرقى من التوليف .؟

قبل أن نقدم مقترحنا بصدد هذه المشكلة نضيف إليها مشكلة أخرى تتعلق بقوانين الطبيعة . يقصد بقوانين الطبيعة قوانين الفيزياء ، الكيمياء ، الأحياء ، و(علم الإنسان التي أكتشفها ويكتشفها العلم) والتي بفضلها استحدثت التكنولوجيا . لو تساءلنا عن موقف كل من المادية والمثالية حيال قوانين الطبيعة نجد ان المادية تصفها بأنها مادية ، بمعنى على اقل تقدير ، أنها ليست مستقلة عن المادة . من ناحية أخرى تصفها المثالية بأنها عقلية بمعنى أنها ليست مستقلة عن العقل أو الروح . لعل من الأجدى قبل إرجاع قوانين الطبيعة إلى وجود المادة أو وجود العقل أن نتمعن في ماهية وجود قوانين الطبيعة نفسها . من المعلوم أن كل شئ ، أو حدث مادي يتحلى بأنه يوجد في مكان ما وزمن معين وأنه حادث وصائر إلى فناء ومتغير وفردي وغير ضروري (بمعنى أنه كان من الممكن أن لا يكون) . أما إذا نظرنا إلى قوانين الطبيعة لوجدناها تتحلى بعكس هذه الصفات تماماً ، أي نجدها مستقلة عن الزمان والمكان وغير حادثة ولا تفنى ولا تتغير وليست فردية وضرورية [1] هذه الطبيعة المميزة لقوانين الطبيعة ، كونها تتحلى بخصائص تختلف وتعاكس خواص الكائنات المادية تجعل من العسير رهنها ببساطة إلى وجود المادة أو وجود العقل . يتلخص الإشكال في أنه بينما تستقل قوانين الطبيعة بخواصها وتختلف عن خواص الكائنات المادية نجد

١ - جوزيف يوفينسكي ، مدخل إلى الفكر الفلسفي ، ترجمة محمد حمدي زقزوق ، ١٩٨٣ ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة

أيضاً من العسير تخيل وجود قوانين الطبيعة بمعزل عن وجود الكائنات المادية ، إذ تتجلى قوانين الطبيعة من خلال سلوك وتركيب المادة . كيف نحل هذا الإشكال : بمعنى هل قوانين الطبيعة مستقلة أم تابعة للمادة ؟!

نشأ النزاع بين المادية والمثالية علاوةً على مشكلة طبيعة قوانين الطبيعة ، نتيجة لنمط معين من التفكير ، يمكن تسميته نمط التفكير الاختزالي- الجوهراني . يلجأ هذا النمط من التفكير بصورة تلقائية إلى اختزال المركب إلى أحد عناصره، او تحليله إلى أبسط عناصره . وحتى لو كان المركب يتكون من عنصرين فقط فلابد من إرجاع أحدهما إلى الآخر . بناءاً عليه حينما لاحظ هذا النمط من التفكير أن الكون يتكون من مكون مادي وآخر مجرد ، على سبيل المثال مادة-عقل ، مادة قوانين طبيعة ، لجأ نمط التفكير الاختزالي - الجوهراني إلى اختزال أحدهما إلى الآخر ، فنشأت الأزمة . خاصةً وأن نمط التفكير الاختزالي - الجوهراني ينطوي على مفهوم خطي للسببية يمنع من أن تكون للنتيجة تغذية استرجاعية تعيد إنتاج مسبباتها ، أي ما يمكن تسميته بالسببية المنعكسة أو السببية اللاخطية.

ربما تيسر لنا تجاوز هذه المأزق اذا انتقلنا من نمط التفكير الاختزالي - الجوهراني إلى نمط تفكير يمكن تسميته ز البنيوي اللاختزالي ز وهي سمة من سمات التحليل الفاعلي . فاللاختزالية يقصد بها ان المنظومات الفائقة التعقيد لا يمكن اختزالها إلى قوانين المنظومات البسيطة التعقيد . أما البنيوية فيقصد بها أن أبسط مكون يتكون منه الكون (الوجود) هو بنية وليس عنصراً أو جوهراً . أن من أعظم إنجازات الفيزياء المعاصرة على الصعيد النظري إثبات حقيقة أن أبسط وحدة يتكون منها الكون ليست هي الجسيم كما ليست هي المجال وإنما هي الجسيم - المجال . أي أن أبسط وحدة (عنصر) هو بنية ، ونحن نعلم ان البنية منظومة من العناصر بينها علاقات ثابتة في إطار بعض التحولات .

لقد أوضحنا من خلال الفكرة المبسطة عن نظرية الحيوية أنه ليست فقط ظاهرة الحياة من طبيعة الكون وإنما أيضاً طبيعة الكون من طبيعة

الحياة . ذلك أن قوانين ظاهرة الحياة أشمل من قوانين المادة الصماء – الجماد . فإذا كانت طبيعة الكون من طبيعة الحياة فمعلوم أن الكائن الحي بناء وأن ابسط وحدة يتكون منها البناء هي البنية . على سبيل المثال الكائن الحي بناء وان أبسط وحدة يتكون منها هي الخلية ، وكذلك المقال بناء وأن أبسط وحدة يتكون منها هي الجملة ، أي بنية ... إلخ ، عليه فان الكون أيضاً بناء ، أي منظومة من البنيات وليس عمىً أو فوضى Chaos أو تبعثر وتشظى كما يحلو لأنصار الحداثة البعدوية . وأنه مثلما يوجد مبدأ لزيادة الفوضى – الأنتروبيا – يوجد أيضاً مبدأ لزيادة النظام هو مبدأ الحياة .

بما أن البنية تتكون من مكون عيني وآخر مجرد . يتمثل المكون العيني في احتياز البنية على عناصر مادية ويتمثل المكون المجرد في القوانين الطبيعة أو القواعد التي تنتج أو تستحدث العلاقة بين العناصر . عليه يمكن تسمية البنية ، بنية مادية إذا كانت عناصر المكون العيني مادية كالذرّة مثلاً وتسمى البنية بنية مجردة – إذا كانت عناصر المكون العيني مجردة ، مثلاً الجملة .

هذا يعني أن البنية هي التي تحدد طبيعة الواقع النهائي وليس المادة إذ أن المادة تشكل أحد مكونات البنية ، أي المكون العيني ، بينما تحتوي البنية أيضاً على المكون المجرد . ولأن الكون لايحتوى فقط على البنيات المادية ، وإنما يحتوي أيضاً على بنيات مجردة . هذا يعني أن أعم المفاهيم هو مفهوم البنية وليس المادة،

تجدر الإشارة إلى ان بوبر قد شرط الوجود الواقعي الموضوعي ليس فقط بالعالم المادي الذي يقسم إلى أجسام حية وغير حية ، ما يسميه بالعالم الأول وأنما أيضاً بالعالم الثاني – عالم الخبرات الواعية واللاواعية، والعالم الثالث، عالم المنتجات الموضوعية للذهن البشري [١] . ويقول (بهذه المصطلحات إذن يتكون واقعنا من ثلاثة عوالم ، عوالم مترابطة تتفاعل مع بعضها بطريقة ما ، كما تتراكب جزئياً أيضاً [٢] ».

تتطور البنيات إلى بناءات، منظومات أكثر تعقيدا وفقاً لمبدأ الحياة ، الأمر الذي يسمح لنا بالحديث عن تراتب هرمي للمكون العيني وتراتب

١ – كارل بوبر ، بحث عن عالم أفضل ، ترجمة أحمد مستجير ، ١٩٦٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب – القاهرة ص ١٩

٢ – المرجع السابق ص ٢٠

هرمي للمكون المجرد . وبما أن الإنسان والكائنات الحية أكثر المنظومات تعقيداً ، لذا نتوقع أن يحتوي الإنسان مثلاً ، على أكبر تعقيد للتراتبية العينية والتراتبية المجردة على حد سواء . تحدد التراتبية المجردة علاقات السببية في الطبيعة ، أي الكون ، وذلك لارتباط السببية بقانون الطبيعة . وهذا ما سنوضحه عاجلاً .

السببية وقوانين الطبيعة :

نادى أرسطو بأربعة أشكال للسببية أو العلية ، العلة المادية ، وهي المادة التي صنع منها الشيء ، التمثال على سبيل المثال . والعلة الصورية ، وهي الصورة التي يمثلها التمثال ، إن كان تمثالاً لإنسان أو حيوان . والعلة الفاعلة وهي العقل الذي أحدث التمثال من المادة الخام ، والعلة الغائية ، وهي الغاية التي من أجلها صنع التمثال للزينة مثلاً [١] . بيد أن تطور مفهوم العلية عبر القرون أدى إلى نقد وتجاوز مفهوم أرسطو حول العلية ، كما أدى إلى تجاوز قصور مفهوم العلية المرتبط بمفهوم القوة الميكانيكية . وكانت خلاصة النقد والتنقيح في أن تنحصر علة حدث ما في الآتي :-

أ / جود حدث سابق للحدث المراد تفسيره يكون له من الدلالة والإطراد ما يساعد على تفسير الحدث اللاحق .

ب / أن يكون في حدوث الحدث الأول ضرورة .

لكن إزاء نقد هيوم لوجود رابطة ضرورية بين العلة والمعلول ، إذ يرى أن العادة وحدها هي التي توحي بذلك ش وإزاء قصور أو عدم كفاية التتابع والاطراد لتفسير الرابطة بين العلة والمعلول فقد لجأ كل من لابلاس ولافوزيه لجعل فكرة العلّية مماثلة لفكرة قانون الطبيعة [٢] . ظل ارتباط مفهوم العلية بقانون الطبيعة من حينها وجهة النظر الأرجح حتى عصرنا هذا . يلخص تيلر النموذج القانوني للتفسير العلمي الذي أقترحه فيلسوف العلم الأمريكي همبل على النحو التالي :

١ - وجود قانون عام يوضح الصلة بين الحدث (أ) والحدث (ب)

١ - جان فال . طريق الفيلسوف ، ترجمة أحمد حمدي محمود ، ١٩٦٧ ؛ مؤسسة سجل العرب ، ٦٢ شارع شريف باشا القاهرة ص ١٨٣ - ١٩١

٢ - المرجع السابق ، ص ١٨٣ - ١٩١

مثلاً عندما يحدث (أ) يحدث (ب) .

٢ - وجود شرط ابتدائي ، مثلاً حدث (أ) .

٣ - وجود شرط لاحق . مثلاً حدث (ب) .

يلاحظ أن (٢) هي العلة و(٣) هي المعلول . في حين أن (٢) لوحدها لا تستوجب حدوث (٣) . أما إذا تحققت (١) و (٢) فإن (٣) كنتيجة تصبح ضرورية الحدوث . عليه تنبثق الرابطة الضرورية في هذه الحالة من صحة القانون العام (١) .

نمو الفعالية السببية :-

بما ان السببية ترتبط بقوانين الطبيعة يحق لنا أن نتساءل :

هل توجد قوانين الطبيعة كأفراد معزولة أم أنها ترتبط ببعضها البعض وما شكل الرابطة ؟ بداهةً نتوقع طالما أن الكون بناء تتواشج فيه الظواهر الطبيعية أن توجد رابطة بين قوانين الطبيعة وهي رابطة تراتبية هرمية . بمعنى وجود قوانين فرعية يتسنى - في الغالب - دمجها واستيعابها ضمن قانون عام أو شامل . نضرب مثلاً من علم الفيزياء : في البدء كانت قوانين كيبلر الثلاثة حول سير الكواكب وقوانين جاليلو في السقوط الحر وقانون المد والجزر . ثم تقدم نيوتن بنظرية اشتملت على كل هذه القوانين . وجاء فيما بعد انشتاين بالنظرية النسبية العامة التي اشتملت على قانون حركة الأشعة الضوئية بالإضافة إلى قوانين نيوتن ، وتأمل نظرية المجال الموحد أن توحد بين النظرية النسبية العامة وميكانيكا الكم. ميكانيكا الكم هي العلم الذي يدرس خواص وتركيب الذرات والجزيئات والجسيمات الدقيقة .

عليه يعكس لنا البناء التراتبي - الهرمي لقوانين الطبيعة ما يمكن تسميته بنمو الفعالية السببية . ويقصد بذلك أنه كلما انتقلنا من قانون فرعي ، أقل شمولاً ، إلى قانون أكثر شمولاً وتعميماً ، كلما ازداد حيز هيمنة القانون الأكثر عمومية على نطاق أوسع من الظاهرات والمنظومات . في هذا الإطار يعنى نمو الفعالية السببية الانتقال من القوانين الفرعية

إلى قوانين شاملة ذات أثر وسلطة سببية على حيز أوسع من الظاهرات والمنظومات . ويحقق أشمل القوانين أرقى وأكبر نمو للفعالية السببية .

تجدر الإشارة إلى أن عملية إرجاع القوانين الفرعية إلى القانون العام تعرف ، كما أوضحنا سابقاً - بعملية الاختزال . بما أن الاختزال عموماً يعني إرجاع الثانوي إلى الأساسي نود أن نميز بين نوعين من الاختزال : اختزال ابستملوجي يتعلق بإرجاع القوانين الفرعية إلى القوانين الشاملة أو الأساسية ويحقق نمو الفعالية السببية ، واختزال عيني أو مادي يتعلق بإرجاع المنظومات الأكثر تعقيداً مثل الكائنات الحية ، إلى مكوناتها الأولية من ذرات وجسيمات . نلاحظ كيف أدى انطلاقنا من أنطلوجيا بنيوية إلى انبثاق نوعين من الاختزال وسنوضح كيف سيؤدي ذلك إلى أن يتحلى الإنسان بأكبر قدر من الفعالية السببية ومن ثم يبرر ويدعم وعينا لفعالية الإنسان هذا على العكس من الرؤيا الاختزالية الجوهرانية التي تؤدي إلى مفهوم أحادي حول الاختزال ومفهوم أحادي خطي - حول السببية .

يترتب تلقائيا على الحديث عن اتجاه للاختزال الابستملوجي والاختزال المادي السؤال : هل ينطبق دوماً اتجاها الاختزال المادي والأبستملوجي ؟

إذا نظرنا إلى حيّز المادة الصماء - الجماد - نجد بالفعل أن اتجاه الاختزال الابستملوجي ينطبق تماماً مع اتجاه الاختزال المادي بمعنى أنه كلما حللنا المادة وسبرنا أغوارها وصولاً إلى عناصرها ومكوناتها الأولية كلما عثرنا على قوانين أكثر جذرية . هذا التطابق بين اتجاهي الاختزال الابستملوجي والاختزال المادي يمنح مفهوم المادة - الطاقة -بعداً تفسيرياً ابستملوجياً . لذا نجد الفيزيائي يدرس كل منظومة فيزيائية بوصفها منظومة للطاقة . وتعبر خواص الطاقة من حفظ واضمحلال (انتروبيا) وعلام اتصال Quantizaation عن خواص المنظومة .

لكن هل يصلح مفهوم المادة - الطاقة - ويتخذ نفس المنحى التفسيري على مستوى الكائنات الحية والإنسان ؟ هذا يعتمد بكل تأكيد

على ما إذا كان اتجاها الاختزال أيضاً يتطابقان على مستوى ظاهرة الحياة . إذا تطابق الاتجاهان فإن إدعاء الاختزاليين والماديين الميكانيكيين بأن ظاهرة الحياة تخضع لنفس قوانين الجماد ولا يحتاج فهمها إلى قوانين جديدة ، أي يمكن تفسيرها على أنها منظومات للطاقة ادعاء سليم .

أما إذا انعكس اتجاها الاختزال وأصبح القانون الشامل على مستوى ظاهرة الحياة فإن ذلك يدل على التمايز النوعي لظاهرة الحياة ، بمعنى احتوائها على حدود ومناحي للسلوك لا تتأتى للمادة الصماء . يقلل هذا بدوره ويحد من الاتساع الابستملوجي لمفهوم المادة ، أي يجعل مفهوم المادة – الطاقة – غير كافٍ لاستكناه ظاهرة الحياة . إن المحدودية الابستملوجية لمفهوم المادة بالطبع لا تضير أو تغير من جذرية الاختزال المادي واتساعه .لقد أوضحنا من خلال عرضنا لأساسيات نظرية الحيوية أن ظاهرة الحياة متميزة نوعياً عن ظاهرات الجماد ، بناءاً على المسلمة الثانية لهوارد باتي ، وأوضحنا أن مبدأ الحياة أشمل من قوانين الجماد . يترتب على هذا نتيجة ثورية مؤداها أن اتجاهي الاختزال الأبستملوجي والمادي لم يعودا متطابقين إذ أصبح اتجاه الاختزال الأبستملوجي معاكساً لاتجاه الاختزال المادي . يقود الانعكاس أو الانقلاب بدوره إلى المحدودية الأبستملوجية لمفهوم المادة ، الطاقة ، لذا استعضنا عنها بمفهوم الحيوية. كما يؤدي الإنقلاب إلى تدفق الفعالية السببية صوب المنظومات البيولوجية فائقة التعقيد الأمر الذي جعل تطور الكائنات الحية ممكناً زاخراً بالجدة والتنوع .

يمكننا تطبيق المنهجية التي استخدمناها في دراسة ظاهرة الحياة وبلورة نظرية الحيوية في استكناه ظاهرة الإنسان . تمثلت تلك المنهجية في الخطوات التالية :

١ / الكشف عن التمايز النوعي للظاهرة قيد البحث . إذ تم تحديد خاصية النمو والتطور (التخليق الذاتي) كخاصية لا تتأتى للمادة الصماء .

٢ / الكشف عن اتجاه الاختزال الأبستملوجي .

سوف نحاول الاستعانة بهذه المنهجية في تحديد معالم الطبيعة الإنسانية . ذلك يقتضي الكشف عما إذا كان الإنسان يتميز عن الكائنات الحية ، الحيوان مثلاً ، وعما إذا كان اتجاه الاختزال الأبستملوجي منقلباً أم لا ؟

أن تمايز الإنسان النوعي عن الكائنات البيولوجية لا شك فيه . الدليل احتياز الإنسان عقلاً مبدعاً مكنه من صنع وايراث الحضارة بالإضافة إلى الوراثة البيولوجية . وبينما تعمل الكائنات البيولوجية على التوائم مع الشروط البيئية وفقاً للطفرات المفيدة لخصائصها الوراثية التي عادةً تحدث ببطء ، نجد أن الإنسان يغير الشروط البيئية لتتلاءم مع احتياجاته ومتطلبات بقائه . إن صرح التطور العلمي والتقني والاجتماعي دليل لا ريب فيه . كما أن زيادة توقع الحياة من ١٨ سنة في العصر الحجري إلى ما يربو إلى ٧٠ في بعض البلدان المتقدمة في يومنا هذا ، وهي زيادة لم تنجم عن تحولات بيولوجية ، بقدر ما هي نتاج لأسباب اجتماعية وحضارية تقف شاهداً أيضاً على تمايز الإنسان نوعياً بالقياس إلى الكائنات البيولوجية .

يكشف تمايز الإنسان النوعي من الكائنات البيولوجية عن أننا إزاء مستوى جديد لظاهرات الطبيعة يتجاوز حدود الوجود البيولوجي للكائنات الحية أي يتجاوز محدودية مفهوم الحيوية . عليه تقتضي معرفة الطبيعة الإنسانية مفهوماً أشمل من مفهوم الحيوية ، مفهوما يحتوي الحيوية ويتجاوزها في ذات الوقت . هذا المفهوم أو المبدأ الجديد أسميناه الفاعلية – كما أوضحنا سالفاً . ويحتم تجاوز الفاعلية للحيوية أن يظل اتجاه الاختزال الأبستملوجي منقلباً بالقياس لاتجاه الاختزال المادي .

لأن اتجاه الاختزال الابستملوجي لو انقلب للمرة الثانية على مستوى ظاهرة الإنسان فإن ذلك سوف يلغي التمايز النوعي للظاهرة قيد البحث ، وهو التمايز الذي أكدنا عليه سالفاً . إن احتواء الفاعلية على الحيوية كحالة خاصة متدنية يعني أن الإنسان يعبر عن أكبر نمو للفعالية السببية في حدود العالم الذي نعرفه ، وأن تطوره الاجتماعي الحضاري التاريخي مكافئ لتدفق ونمو هذه الفعالية السببية . إذن تنبع فاعلية الإنسان من كونه جذراً للاختزال الابستملوجي .

فضاء الفاعلية

يحتل مفهوم الفضاء مكاناً مرموقاً في الرياضيات وعلم الفيزياء وذلك نسبة لما يمتاز به من ثراء وتجديد . وتنبع أهمية الفضاء من أنه وفقاً لما له من أبعاد يحدد تركيب الأجسام أو الظاهرات التي تتموضع فيه . ونعلم أن التركيب أو المورفلوجيا تحدد بدورها السلوك أو الوظيفة . لذا يصبح من العسير التعرّف على سلوك الظاهرة على نحو مكتمل في غياب العلم بخصائص وأبعاد الفضاء الذي تنتمي إليه ، وإن النظرة الجزئية للظاهرة تنبثق عادةً من معالجتها في فضاء افتراضي لا يتمتع بكل البعاد التي يتمتع بها الفضاء الحقيقي للظاهرة .

لقد ألفنا التعامل مع الفضاء الأقليدي وهو الفضاء ذو الثلاثة أبعاد الذي يدرسه الطلاب ، والذي يوصف بالإحداثيات الكارتيزية ، الطول ، العرض والارتفاع . وفيه يتسنى إثبات نظريات الهندسة الإقليدية ، مثل نظرية فيثاغورس واحتواء المثلث على ١٨٠ درجة ... إلخ ، درس نيوتن بعض الظاهرات الفيزيائية في الفضاء الإقليدي وتوصل إلى الكشف عن نظامها وقوانين سلوكها . وحينما درس اينشتاين حركة الأشعة الضوئية وجد من العسير كشف قوانين سلوكها في الفضاء الإقليدي ، ولم تتكشف له قوانين الظاهرة إلا في فضاء أشمل يتكون من أربعة أبعاد . الزمن هو البعد الرابع بالإضافة للأبعاد الإقليدية الثلاثة آنفة الذكر ، عليه بما أن أبعاد الفضاء تحدد تركيب الظاهرة وأن التركيب يحدد بدوره الوظيفة أو السلوك يحق لنا أن نتساءل في أي فضاء تتحقق ظاهرة الإنسان ، في أي الفضاءات نجد الإنسان ؟

إن مفهوم الفضاء كما ذكرنا ، بالغ التجريد لذا فقد أخذ يتغلغل في العلوم الإنسانية ، فهاهو فرويد يستعين بالفضاء النفسي ليشيد الجهاز النفسي .

حيث يتسنى له الحديث عن الشعور ، وما تحت الشعور وما فوق الشعوركما نجد محمد أركون يتحدث عن الفضاء المدني وضرورة أن تستبعد عنه المرجعيات الدينية والطائفية من أجل ترشيد الممارسة

السياسية وتحقيق الأمن الاجتماعي[1] . من المتوقع أن يكون استخدام مفهوم الفضاء في العلوم الإنسانية كيفياً لأنها لم تتحول بعد إلى علوم معيارية ، وكذلك الحال لما ينبغي أن يكون عليه فضاء الفاعلية في الوقت الراهن . بالطبع لا يقلل الاستخدام الكيفي ، وحتى المجازي من أهمية مفهوم الفضاء ، ومن المحتمل أن يمهد الاستخدام الكيفي الطريق مستقبلاً لمعالجات كمية تكشف عن معنى ودلالة مفهوم المسافة (المترّية) في فضاء الفاعلية .

بما ان الإنسان يدرس من قبل علم النفس ، علم الاجتماع ، التاريخ ، علم الأحياء وعلم الكيمياء ، فان لكل علم من هذه العلوم فضاءه الذي يتجول فيه الباحثون . لذا فان النظرة الكلية للإنسان تقتضي – التبسيط – النظر إلى هذه الفضاءات على أنها عبارة عن أبعاد في فضاء عظيم أو كبير نسميه فضاء الفاعلية . عليه يتكون فضاء الفاعلية من خمسة أبعاد ، هي البعد النفسي ، البعد الاجتماعي ، والتاريخي ، البيولوجي والكيميائي . إذا اقتصرنا دراستنا للإنسان خلال الـ ٣٠ ألف سنة الماضية نجد أن الإنسان كنوع لم يتغير من الناحية البيولوجية أو الكيميائية . الأمر الذي يسمح لنا بتثبيت أو تجميد هذين البعدين ومن ثم تحديد فضاء الفاعلية بثلاثة أبعاد هي البعد النفسي والاجتماعي والتاريخي ، وهو الحد الأدنى من الأبعاد لدراسة كلية غير اختزالية لظاهرة الإنسان . أما إذا كنا بصدد دراسة للإنسان تمتد مئات الألوف أو ملايين السنين عندها يصبح من الضروري وضع البعدين (البيولوجي والكيميائي) في الاعتبار . فتصبح الصورة أكثر تعقيداً . ومع ذلك ليس من المستبعد في خلال الفترة الزمنية القصيرة أن تنشأ بعض الحالات الفردية التي تستوجب معالجتها أن نضع في الاعتبار البعدين المجمدين . بعد هذه التحفظات وبعد تحديدنا لفضاء الفاعلية ، الفضاء الذي يسمح بمعالجة كلية لظاهرة الإنسان يتضح لنا تلقائياً ، منذ البدء ، لماذا لم يكن في مقدور الباحثين في الفضاءات الجزيئية إلا أن يقدموا لنا فهماً أحادياً وجزئياً عن الإنسان . ويفسر لنا لماذا غاب الإنسان في العلوم الإنسانية ، ذلك أن الحد الأدنى من الأبعاد يقتضي دراسة الإنسان

١ – محمد أركون ، إعادة الاعتبار إلى الفكر الديني مجلة الكرمل العدد ٣٤ ، ٣٥ مؤسسة بيان للصحافة والنشر

بوصف ظاهرة نفسية اجتماعية تاريخية .

عرّفنا الفاعلية بأنها القدرة على انتاج واثراء الحياة الإنسانية جمعاء ، فكيف يتبدى هذا النشاط في فضاء الفاعلية ؟ هنالك ثلاثة طرق يستطيع الإنسان بواسطتها إنتاج واثراء الحياة الإنسانية . يستطيع الإنسان أن ينتج ويثري الحياة الإنسانية بوساطة التناسل (التكاثر) وإنتاج الخبرات المادية والنشاط الخلاق ويشمل كافة المجالات العملية والنظرية . لكن بما أن الإنسان يتناسل بوعي ، بمعنى أن تحقق الشرط البيولوجي ضروري ولكنه غير كافٍ لمارسة الجنس ، وينتج الخبرات المادية بوعي ، وإن النشاط الخلاق نشاط واعي ، فان ذلك يعني أن كل بعد من أبعاد الفاعلية يرتبط ببنية للعقل وظيفتها الحفاظ والدفاع عن الحياة وفقاً لخصائصها التكوينية . نقصد بالوعي المحتوى المعرفي السلوكي للإنسان ونقصد ببنية العقل النسق أو النواة التوليدية للوعي التي تحدد فكرة الإنسان عن نفسه ومنحى استجابته وتفاعله مع العالم . إذن يمكن القول ببنية عقل تناسلي ، يعي الإنسان من خلالها ذاته ككائن تناسلي وظيفته ودوره في الحياة التناسل . وبنية ثانية لانتاج واستحواذ الخبرات المادية نسميها بنية العقل البرجوازي ، يعي الإنسان من خلالها ذاته ككائن اقتصادي ، وبنية ثالثة نسميها بنية العقل الخلاق ، يعي الإنسان ذاته من خلالها ككائن خلاق نشط قادر على الحب والإبداع والعطاء الشامل .

نخلص إلى نتيجة هامة في فضاء الفاعلية فحواها أن للعقل البشري تركيب أو مورفلوجيا محددة وليس بنية أو كتلة هلامية واحدة تتشكل وفقاً لمقتضيات الواقع كما تذهب إلى ذلك المدارس المادية ، أو تشكل الواقع وفقاً لجوهرها كما تذهب إلى ذلك المدارس المثالية ، بل يتركب العقل من ثلاث بنيات تتآزر تارةً وتتناحر تارةً أخرى ، أي أنها في حالة تواصل وتفاعل كما سنوضح لاحقاً.

إن إشكالية العلوم الإنسانية ، أي عدم قدرتها على تأسيس نموذج إرشادي ، تنبثق في الأساس من ان ديناميكية ظاهرة الإنسان – تفاعل بنيات العقل – لا تتجلى إلا في فضاء الفاعلية .

٣,٢ تركيب العقل :

أدرك الإنسان أنه يعي ذاته والعالم من حوله . أدرك أنه كائن عاقل ، ومن حينها ظلت الأسئلة المتعلقة بعلاقة العقل بالجسد وماهية العقل ووظيفته وتركيبه في مركز اهتمامات الإنسان . قال ديكارت بثنائية العقل والجسد ، كل منهما يعبر عن واقع نهائي مختلف ، ذلك ان الأجسام تختص بالامتداد في الفضاء بينما يختص العقل بالوعي وليس من وسيلة يمكن اتخاذها من تركيب وتنظيم للمادة لجعلها قادرة على التفكير والوعي . ومع ذلك يرى ديكارت ان العقل والجسد رغم اختلافهما النوعي متصلين سببياً ، بمعنى يؤثر كل منهما على الآخر . وظل من وقتها السؤال كيف يتم هذا التأثير إذا كانا من طبيعتين مختلفتين سؤالاً محورياً عرف في التفكير الفلسفي بمشكلة العقل – الجسد . (Mind - body problem) كرد فعل للثنائية الديكارتية قال بعض الفلاسفة بالواحدية الروحية أو العقلية ، ودعى البعض الآخر بالواحدية المادية . فعلى سبيل المثال ادعى جورج بيركلي أن ما يوجد حقاً هو عقولنا وأفكارنا وليس الأجسام المادية ، بينما ذهب وليم جيمس إلى أن الخبرة هي المبدأ الأساسي الذي يشكل كلاً من الأشياء ، الأجسام والفكر .

من ناحية أخرى تنقسم المدارس المادية ، وهي المدارس التي ترى أن كل ما هنالك هو جسم مادي يخضع لقوانين الفيزياء ، تنقسم إلى اختزالية ولااختزالية . اللااختزالية ترى في العقل خاصية على الرغم من انبثاقها عن المادة إلا أنها تشكل مستوى متميزاً نوعياً لا يمكن اختزاله أو إرجاعه لقوانين المادة . بينما يرى الاختزاليون أن العقل يقع في إطار الخواص المادية للدماغ .

بالإضافة إلى الاهتمام بمشكلة العقل والجسد تم الاهتمام بخواص العقل مثل الوعي ، والهدفية والإبداع والذاتية والقصدية ... إلخ ، كما عرف العقل وظيفياً بأنه ز الملكة التي يستطيع بها كل إنسان أن يستخرج من إدراك العلاقات بين الأشياء مبادئ كلية وضرورية ، وهي

واحدة عند جميع الناس [١] ولخص سالم يفوت موقف العقلانية المعاصرة من العقل بقوله إن التركيز على دور العقل هذا أو إبراز فاعليته ونشاطه في العلم أصبح هو الخاصية المميزة للتفكير العلمي المعاصر الذي تحاول العقلانية المعاصرة كفلسفة إبراز قيمه الأبستملوجية ، دون أن يؤدى ذلك إلى الوقوع في مثالية الذات والعقل . وفي هذا الصدد يقول بياجيه بأن الأبستملوجيا المعاصرة تبرز دور العقل]فاعلية الذات دون أن تقع في المثالية فهي تنظر إلى المعرفة على أنها تركيب متواصل ...[لهذا فالعقل في أبسط ارتباطاته بالواقع لا يفعل ذلك في غياب كلي لبنية عقلية سابقة على التجربة ، أي لشروط قبلية تسمح بإمكان التجربة نفسها . غير أن بياجيه والعلم والمعاصر ، رغم تركيزها على وجود بنية للمعرفة ، يجدان هذه البنية وينظران إليها من حيث هي بنية ذات تاريخ رغم تحديدها للتجربة والواقع تتحدد وتتمفصل بهما .... وهنا يكمن الفرق الحقيقي بين العقلانية المعاصرة التي هي عقلانية (جدلية) وبين العقلانية القديمة التي هي قبلوية . فاذا كانت الأخيرة تعتبر العقل منظومة قواعد ومعايير تامة التكوين والإنجاز، فان الأولى تنظر للعقل وكأنه قدرة على صنع القواعد والمعايير وعلى تصحيح ذاتها وتنقيتها [٢] .

لم يجد تركيب العقل اهتماماً وتطويراً موازيا لما وجده الاهتمام بالعقل كأداة ومحاولة تعريفه من خلال وظائفه . لقد ظلت النظرة دوماً إلى العقل على أنه كتلة واحدة ، بنية واحدة ، هلامية . وكانت محاولة فرويد أول محاولة رائدة لتقسيم وتمفصل هذه الكتلة إلى شعور ولا شعور ، ثم استعان فيما بعد ليفي اشتراوس بنفس التقسيم رغم اختلاف تعريفه للاشعور بالقياس إلى تعريف فرويد . لذا سوف نعتبر أن ما قام به فرويد هو أول محاولة علمية للكشف عن تركيب العقل . غير أن ما يؤخذ على هذه المحاولة كونها تمت في إطار نفس الفهم الكلاسيكي (الخطي) للعقل باعتباره بنية واحدة .

عليه يمكن مجازاً اعتبار فرويد، أنه تمكن من كشف التركيب الرأسي ، للعقل كونه يحتوي على بنية سطحية (الشعور) وبنية عميقة

---

١ - موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثالث ، ١٩٩٦ ، منشورات عويدات ، بيروت ، لبنان ، ص ١١٥٩

٢ - سالم يفوت ، فلسفة العلم والعقلانية المعاصرة ، ١٩٨٢ ، دار الطليعة ، بيروت ص ٨٩

(اللاشعور) لذا يصبح من الضروري توضيح التركيب الأفقي للعقل حيث نجد أن هناك أكثر من بنية واحدة ، نجد ثلاث بنيات : بنية العقل التناسلي ، بنية العقل البرجوازي وبينية العقل الخلاق . تتحلى كل بنية من هذه البنيات بأن لها لا شعور وشعور (وعي) . الآن سوف ننسى الصورة المجازية التي قصد بها تقريب الفكرة ، لأن بنيات العقل تراكيب نظرية لا توجد في فضاء حقيقي وما يهمنا فقط هو أن العقل البشري يتركب من ثلاث بنيات وليس من بنية واحدة ، وان البنيات الثلاث في حالة تفاعل دائم وتداخل ، وأن ما نسميه التحليل الفاعلي لا يعدو عن كونه محاولة للكشف عن آليات نمو وتفاعل هذه البنيات .

سوف نلتزم بالتقسيم الرأسي الذي ينطبق على كل بنية من بنيات العقل الثلاث . أي أن هنالك لكل بنية عقل بنية سطحية هي الوعي وبنية عميقة نسميها اللاشعور . إن عملية إنتاج المعرفة والسلوك (الوعي) أي عملية التعقل، هي عملية انتاج نظام ، انتاج دلالة . لذا يمكننا أن نعرف العقل بأنه مولد دلالة. تتم عملية التعقل على مستوى اللاشعور كما تتم على مستوى الوعي وفقاً لآلية مولد الدلالة التي تختلف من بنية إلى أخرى بناءاً على المكون الدلالي لكل بنية عقل .

آلية التعقل :

من مآخذ شومسكي على علم اللسان البنيوي أنه يقتصر على وصف اللغة دون الامتداد إلى تفسيرها . وفي محاولة لنقل علم اللغة من علم وصفي إلى علم تفسيري فرق شومسكي ، كما فرق من قبل دي سوسير بين اللغة والكلام ، فرق بين الكفاية (أي القدرة اللغوية) وبين الأداء . وهو يعني بالمصطلح الأول الوسائل المتوفرة للذات المتكلّمة من أجل التعبير عن نفسها . أما المصطلح الثاني فيعني التحقيق العيني للمقدرة اللغوية . ثم اقترح شومسكي نموذجا للمقدرة اللغوية يكون في وسعه تفسير عملية الأداء اللغوي ، يتمثل هذا النموذج فيما اسماه النحو التوليدي والهدف المناط للنحو التوليدي هو بناء نظرية في الأداء

اللغوي علاوة على وضع نظرية علمية تفسر تعلم الطفل للغة . عليه فإن النظام النحوي – النحو التوليدي – الذي اقترحه شومسكي يتكون من ثلاث مكونات :

١ – المكون النظمي ويشمل قوانين الأساس والقوانين التحويلية إضافة للمعجم ، وهو العنصر التوليدي الوحيد ، الذي يولد البنية العميقة والسطحية لأي جملة .

٢ – المكون الفنولوجي (الصوتي) وهو العنصر الذي يحدد الشكل الصوتي لأي

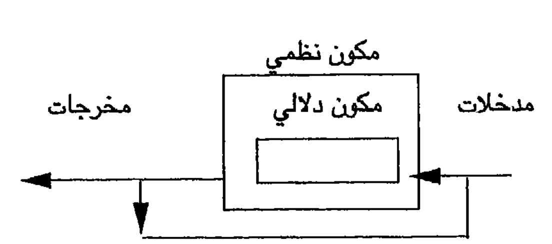
جملة تم توليدها ، ويسمح لنا بنطقها .

٣ – المكون الدلالي وهو الذي يحدد معنى الجملة وطريقة تفسيرها .

جاء تلاميذ شومسكي وأدخلوا بعض التعديل على نموذج البنية العميقة فتحدثوا عن الدلالة التوليدية بدلاً عن النحو التوليدي . بناء على فرضية الدلالة التوليدية لا يبدأ اشتقاق الجملة بتوليد بنية عميقة نحوية ، كما هو الحال عند شومسكي ، بل بتوليد بنية دلالية مجردة تعطي التمثيل الدلالي . ومن ثم تخضع البنية لعدة تحولات يتم خلالها إدخال مفردات المعجم حتى الوصول أخيراً إلى البنية السطحية [١] . يلاحظ أنه رغم هذا التعديل إلا أن مكونات النظام النحوي ظلت كما هي ، فقط أصبح المكون الدلالي هو الذي يبدأ عملية الإنشاء والتوليد .

لا شك أن عملية إنتاج الجملة هي عملية إنتاج نظام ومن ثم هي جزء لا يتجزأ من عملية التعقل . لذا من الممكن تعميم الآلية التي اقترحها شومسكي ومن بعده تلامذته لتصبح آلية عامة لتوليد الدلالة – النظام – تصبح هي الآلية التي يستخدمها العقل خلال عملية التعقل . في إطار هذا التعميم نقصد بمفهوم البنية العميقة البنية العميقة للعقل ، أي اللاشعور ، والبنية السطحية نقصد بها بنية الوعي . وسوف نبسط النموذج العام لآلية التعقل (توليد الدلالة) على النحو التالي :

١– عادل فاخوري ، اللسانية التوليدية والتحويلية ، ١٩٨٠ ، دار الطليعة ، بيروت ، ص ٦١



المدخلات : هي معطيات الخبرة والواقع على أن تفهم الخبرة بمعناها الواسع كما عند بياجيه .

المكون النظمي :

في حالة إنتاج الجملة فان المكون النظمي نقصد به النحو أو قواعد اللغة ، أما في حالة توليد الوعي فإن المكون النظمي يقصد به قواعد المنطق . كما يقصد به في حالة توليد البروتين الشفرة الوراثية ، هذا عند النظر إلى الخلية بوصفها مولدة لنظام .

المكون الدلالي :

هو الذي يحدد الدلالة بما له من قواعد دلالية علاوة على أنه (وهذا مهم) يشرط ويحدد الأبستيمة ووعي السببية .

المخرجات :

هي البنية السطحية ، أي بنية الوعي ، جملة تشكيلات الخطاب التي تؤسس فضاء الدلالة لبنية العقل المعنية . هذا يعني أن هناك فضاء دلالة تناسلي وآخر برجوازي وثالث خلاق . على سبيل المثال سادت بنية العقل التناسلي في أماكن مختلفة وعصور مختلفة ، في هذه الحالة تشكل جملة بناءات الوعي التناسلي (تشكيلات الخطاب التناسلي) فضاء الدلالة لبنية العقل التناسلي .

تتأثر عملية التعقل بواسطة مكون الدلالة أكثر من تأثرها بالمكون النظمي ويرجع السبب إلى أن المكون النظمي (المنطق) لا يختلف من بنية إلى أخرى بينما يختلف المكون الدلالي من بنية إلى أخرى ويترتب على ذلك اختلاف مفهوم السببية وطبيعة الأبستيمة العاملة . ذلك ان أهم

خاصية تميز كلاً من بنية العقل التناسلي والبرجوازي أنهما بنيتا وعي قصور ، على العكس من بنية الوعي الخلاق التي هي بنية وعي فاعلية .

يترتب على وعي القصور (الذي سوف نوضح أسبابه لاحقاً) جعل مرجعية الفعالية السببية خارج الذات وأحياناً كثيرة بالنسبة لبنية العقل التناسلي خارج الكون ، لذا فإن الأبستيمة عادةً تكون ذات طبيعة غيبية في بنية العقل التناسلي ، أما بالنسبة لبنية العقل البرجوازي فإن مرجعية السببية تكون خارج الذات ولكن ليس خارج الكون ومن ثم فإن الابستيمة مادية .أما بالنسبة لبنية العقل الخلاق فالذات هي مصدر المبادأة ومصدر الفعالية السببية . عليه فإن الأبستيمة هي الفاعلية .

يشرط مكون الدلالة الابستيمة والسببية حسب نمو فاعلية الفرد ، حيث توجد ثلاث مستويات لفاعلية الفرد :-

i- استدماج بنية العقل السائدة .

ii- الانفلات من بنية العقل السائدة .

iii- الانفلات من بنية العقل السائدة ومن فضائها الدلالي .

حين يستدمج الفرد بنية العقل السائدة ، في هذه الحالة يصبح الفرد مجرد عنصر في بنية تعيد إنتاج نفسها من خلاله وتصدق عليه جميع مقولات البنيوية الخطية ، أي أن وعيه يكون محكوماً بالنسق ، ومن ثم فهو لا يكون في وضع يؤهله من إنتاج أو إبداع خطاب جديد أو بديل ، إلا في حدود بسيطة تسمح له بالمزيد من التوائم مع النسق - بنية العقل السائدة . أما إذا زادت فاعلية المبدع - بحيث أنه انفلت من بنية العقل السائدة واحتاز بنية عقل خلاق فربما كان في وسعه تفعيل ابستيمة بنية العقل السائدة فينتج أو يبدع خطاباً ينتمي إلى الفضاء الدلالي للبنية السائدة . أما إذا زادت فاعلية المبدع بحيث أنه انفلت من بنية العقل السائدة ومن جاذبية فضائها الدلالي فإن مكون الدلالة في وسعه في هذه الحالة أن يفعّل أبستيمة بنية عقل أخري خلاف السائدة .

تجدر الإشارة إلى أن نموذج آلية التعقل قائم على ما يعرف في السبرانية بالتغذية المرتدة (أو المسترجعة) حيث الاستفادة من المخرجات - الوعي أو البنية السطحية، للإسهام في المدخلات ومن ثم

التأثير والتعديل في عملية التعقل. ويتضح أيضاً أن المخرجات (الوعي أو المعرفة) تعتمد على متغيرين : معطيات الخبرة ومكوّن الدلالة (تركيب العقل) وهذه نتيجة هامة نتوسع فيها حين الحديث عن نظرية المعرفة . يعكس نموذج آلية التعقل الطبيعة اللاخطية للسببية، أي أن السببية في إطار الظاهرة الإنسانية ، منعكسة تشكل النتيجة عنصراً مؤثراً في جملة شروط إنتاجها . فعلى الرغم من أن الوعي - البنية السطحية - يتبلور ويتشكل من خلال انبثاقات وإحالات اللاشعور - البنية العميقة - إلا أنه - وهذا معطى تجريبي - يستطيع أن يبدل ويغير في محتويات اللاشعور ، ولولا ذلك لما استطاع التحليل النفسي أن يتأسس على القضية البسيطة : معرفة الحقيقة هي الدواء .

عندما نتحدث عن بنية الوعي - البنية السطحية - نتحدث عن مجموعة عناصر تأتلف بصورة منتظمة وليس اعتباطية من أجل أداء وظيفة محددة . فما هي العناصر التي تتشكل منها كل بنية من بنيات الوعي الثلاث وما هي وظيفة كل منها ؟ تتركب بنية الوعي من المكونات التالية :

i- مكون اجتماعي يحدد طبيعة النظام الاجتماعي الذي يمكن أن يبلوره الأفراد المعنيون وينتمون إليه .

ii- مكون نفسي: يحدد فكرة الإنسان عن نفسه وطبيعة سيكولوجيته.

iii مكون معرفي : (ابستملوجي) يحدد طبيعة الابستيمة العاملة.

iV -مكون قيمي: يحدد مرجعية نظام القيم عند الفرد.

هذه المكونات الأربعة التي تتشكل منها بنية الوعي لا تتجمع بصورة اعتباطية عشوائية وانما تتحدد خصائصها وتتمفصل وفقاً لطبيعة بنية العقل . بمعنى إذا كانت بنية العقل تناسلية فإن بنية الوعي المرافقة تكون بالضرورة تناسلية ، ومن ثم أيضاً المكون الدلالي في آلية التعقل تناسلياً ، يترتب على ذلك أن تأتلف مكونات بنية الوعي من أجل تحقيق أغراض ومهام بنية العقل التناسلي، فيتأسس البناء الاجتماعي على نظام القرابة ويعي الفرد ذاته بوصفه كائناً تناسلياً وتكون الأبستيمة ذات طبيعة غيبية ، ويكون نظام القيم ذا مرجعية تناسلية ، بمعنى أن

يرتبط مفهوم الشرف والحياة و الإنسانية بالجنس والتناسل .

ينطبق نفس هذا المثال على كل من بنية الوعي البرجوازي حيث تأتلف المكونات الأربعة لتحقيق مآرب بنية العقل البرجوازي . وبنية الوعي الخلاق ، حيث تأتلف أيضاً المكونات الأربعة لتشكيل بنية هدفها الحب والإبداع والعطاء الشامل .

نظرية المعرفة :

أدى عدم إدراك تركيب العقل – أو افتراض أن للعقل بنية واحدة – إلى نشوء مشكلة تقليدية في نظرية المعرفة تتعلق بمصادر المعرفة :ما هو المصدر الأساسي للمعرفة العقل أم التجربة ؟ على هذا السؤال عادة يجيب العقلانيون بان العقل هو المصدر الأساسي للمعرفة بينما يجيب التجريبيون على العكس من ذلك مؤكدين أساسية معطيات الخبرة . نشأت هذه المشكلة التي أدت إلى انشطار الفكر البشري واستقطابه قرون خلت نتيجة لطرح خاطئ صوّرت من خلاله علاقة المعرفة (الوعي) بالوجود على نحو خطي ، أي دالة في متغير واحد بلغة (الرياضيات) ، حيث ، أما أن تكون المعرفة (الوعي) متغير تابع ومعطيات الخبرة متغير مستقل بالنسبة لوجهة النظر التجريبية ، بمعنى قوامية الواقع ومعطيات الخبرة على الوعي وإما أن تكون معطيات الخبرة متغير تابع والوعي متغير مستقل بالنسبة لوجهة النظر العقلية .

من ناحية أخرى تطرقت كلاسيكيات الماركسية إلى ما يعرف بالمسألة الأساسية في الفلسفة : هل شروط الحياة المادية تقوِّم المعرفة (الوعي) أم العكس ؟ بناءً على إجابة هذا السؤال تتحدد رؤية الشخص : إذا كان مادياً أجاب بان شروط الحياة المادية هي التي تقوِّم الوعي وإذا كان مثالياً قرر بأن الوعي هو الذي يحدد الوجود . إنَّ مشكلة علاقة المعرفة (الوعي) بكل من العقل والتجربة (شروط الحياة المادية) شبيهة بمشكلة طبيعة الضوء حينما كان يرى بعض العلماء بدءاً من نيوتن أن الضوء طبيعة جسيمية ، ويرى البعض الآخر بدءاً من هيوجيز أن للضوء طبيعة موجية ولم يفتقر أي من الفريقين إلى وجود التجارب التي تسند

وجهة نظره ظل الصراع حول هذه القضية حيث كان كل فريق يسعى للانتصار لوجهة نظره حتى بداية هذا القرن حينما أوضح نيلز بوهر من خلال نظرية التتام أن الحدود المختلفة تتكامل ولا يستبعد بعضها الآخر ، ومن ثم أوضح أن للضوء طبيعة مزدوجة جسيمية – موجية . فهو يتجلى ، وفقاً لطبيعة الشروط المحيطة ، موجياً أو جسيمياً . بالمثل نجد كارل بوبر حين تصدى لمشكلة مصادر المعرفة تساءل : ما هي مصادر معارفنا ؟ فأجاب لنقل بكل المصادر من عقلية وتجريبية ، على أن لا يكون لأحد منها أسبقية أو سلطة على الآخر [1] ومن رأي بوبر أنه التبس على الباحثين فخلطوا بين مسائل أصل المعرفة ومسائل صدقها ، بمعنى أننا لا نقيس صدق قضية ما (تقرير على سبيل المثال) بالرجوع إلى مصادرها (أو أصوله) ، وانما بفحص نقدي لما تقرره (أو يقرره) من وقائع . لذا اقترح بوبر أن السؤال عن مصادر المعرفة يمكن أن يحل محله تساؤل آخر : كيف يتسنى لنا اكتشاف الخطأ واستبعاده [2] ؟

يلاحظ أن بوبر أقر بكل المصادر من عقلية وتجريبية غير أنه يرى ان السؤال المهم هو كيف يتسنى لنا اكتشاف الخطأ واستبعاده . ورغم ان بوبر قد أشار إلى ان السؤال حول اكتشاف الخطأ مستقل عن سؤال المصدر إلا أنه في واقع الأمر ليس مستقلاً تماماً عن الكيفية التي تعتمد بها المعرفة على كل من العقل والتجربة ، فربما كانت السلطة أو الأسبقية ، تحت شروط معينة ، للعقل على التجربة ، وربما العكس تحت شروط أخرى ، في هذه الحالة ربما كان جهلنا بهذه الكيفية أحد مصادر الخطأ الذي نبحث في كيفية استبعاده . هذا يستوجب استكناه جدلية العلاقة بين المعرفة ومصادرها .

يلاحظ أن مشكلة مصادر المعرفة شطرت الفكر البشرى إلى تجريبي وعقلاني ، مادي ومثالي ، واستنفدت الكثير من الطاقات الجبارة . كما نلاحظ أن عملية القفز من على المشكلة واقرار جميع المصادر لا يعفينا من ضرورة استكناه كيفية اعتماد المعرفة على كل من العقل والتجربة . نشأ هذا الوضع ، كما أسلفنا، من محاولة حل المشكلة في فضاء من بعدين ، لذا أصبح لزاماً علينا من أجل إيجاد حل مناسب أن ننتقل إلى

1- Poper , K. , Conjectures and Refutations, The Growth of Scientific Knowledge, Routledge and Kegan Paul, 1976, P.24

٢ – المرجع السابق ص ٢٥

فضاء من ثلاثة أبعاد . وهو ما فعله اينشتاين حينما استعصت معرفة القوانين التي تحكم حركة الأشعة في فضاء ثلاثي فانتقل بالمشكلة إلى فضاء من أربعة أبعاد حيث تيسر حلها .بالطبع إن تصورنا للعقل على أنه يتركب من ثلاث بنيات متغيرة ومتحولة يساعد على ذلك ، فبنية العقل التناسلي (على سبيل المثال) لا تقرا الواقع على نفس النحو الذي تقرأه بنية العقل البرجوازي أو الخلاق . لذا يمكن النظر إلى المعرفة بوصفها ناتج علاقة تركيب العقل مع الوجود ، أي ان المعرفة دالة في متغيرين هما معطيات الخبرة وتركيب العقل .

بما أن عملية المعرفة تعتمد على معطيات الخبرة المتنوعة المتجددة علاوة على تركيب العقل المتحول وفقاً لتحور بنيات العقل عبر التاريخ ، فان الحقيقة بوصفها تناظر المعرفة مع موضوعها [١] لن تتأتى إلا من خلال تركيب سيرورة تاريخية . الأمر الذي يفضح كل ادعاء فارغ بامتلاك الحقيقة المطلقة في لحظة تاريخية بعينها . كما يكشف عن بطلان المحاولات الرامية لفصم الوشائج العضوية بين العقلانية والتجريبية . تجدر الإشارة إلى أن بياجيه قد أوضح ان مراقبة المراحل الدنيا من تفكير الطفل تظهر أن هناك دوماً اتحاداً أو التحاماً بين استيعاب الأشياء وفق فعالية الذات ، وبين ملاءمة بنية أفعال الذات مع التجربة [٢] .

قبل أن ننتقل إلى دراسة الكيفية التي تنمو وتتشكل بواسطتها بنيات العقل ونتعرف على خصائصها التكوينية وآليات ضبطها مهم أن نتساءل عن طبيعة البنيات نفسها بمعنى : هل تركيب العقل فطري أم مكتسب ؟

لا شك أن هذا السؤال بدوره يتعلق بالمصادر ، بمعنى هل المصدر لبنيات العقل تكوين العقل ذاته واستعداداته الفطرية أم البيئة الطبيعية والاجتماعية ؟

أن تأكيد شومسكي على فطرية النحو التوليدي وتعميمنا لهذا النموذج كآلية للتعقل ربما أوحى بفطرية بنيات العقل . غير أننا نميل إلى النظر إلى تركيب العقل في إطار الاستراتيجيات التي تتخذها ظاهرة الحياة من خلال سيرورة تطورها حفظاً للبقاء . إن أي

١ – كارل بوبر ، بحث عن عالم أفضل ، ترجمة أحمد مستجير ، ١٩٩٦ ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ص ١٥٢

٢ – أنظر : محمد عابدي الجابري ، مدخل إلى فلسفة العلوم ، تطور الفكر الرياضي والعقلانية المعاصرة ، ١٩٨٢ ، دار الطليعة ، بيروت ، ص ١٢٥

استراتيجية يتخذها الكائن الحي : سباحة في الماء ، ركض على اليابسة ، طيران في السمـاء ...إلخ ، نجدها جـميعـاً في التحليل النهائي ، حلاً لمشكلة تكيف الكائن الحي مع البيئة المحيطة ، وهو حل يتـأتى بقدر ما يسـتـجـيب التكوين الوراثي للكائن الحي لتـحـديات الوسط المحـيط . والاستراتيجية كما تعرّف تعني تعبئة كافة القدرات الذاتية المتاحة من أجل التغلب على الخصم (أي تحقيق النصر – حل المشكلة) . إذن على الاستراتيجية تحقيقاً لأهدافها المرجوة السعي لإيجاد أفضل معالجة للعلاقة بين الشروط الموضوعية والذاتية .

بهذا الفهم يمكن النظر إلى العقل البشرى من خلال تطوره حفاظاً على بقاء الحياة الإنسانية أنه وجد من الأجدى أن يتمحور ويتمفصل في مجموعة من الاستراتيجيات البديلة وهذا أدعى للحفاظ على بقاء الحياة من الكائنات التي لا تملك سوى خطة وحيدة ، الركض على سبيل المثال ، عليه إذا كانت بنيـات العقل تعبر عن استـراتيجيـة العقل البشـري في مـواجـهـته لتحديات الطبيـعة وتحديات وجوده الاجتـمـاعي فـإن هذه الاستراتيجية بالضرورة محصلة استجابة الاستعدادات الفطرية للعقل البشري لتحديات الوجود الاجتماعي . من ثم لا نستطيع أن نحصر مصدر بنيات العقل في الاكتساب وحده أو في تكوين العقل وحده : إنها ذات أصل أوطبيعة مزدوجة . هذا يدل على أن ما يمكن اعتباره فطرياً ، على نـحو مـا ، ليس هو الأفكار كمـا ذهب إلى ذلك ديكارت ، أو الأطر الجامدة التي ذهب إليها كانت وإنما هي استراتيجيات عامة للعقل قابلة للتشكل والتطور والتنوع وفقاً لمتطلبات وتحديات الوجود الاجتماعي والطبيعي للإنسان .

٣،٣ بنية العقل التناسلي .

يحتاز كل فرد من أفراد المجتمع بنيات العقل الثلاث :
بنية العقل التناسلي والبرجوازي والخلاق . لكن بما أن الإنسان يوجد في وسط اجتماعي طبيعي (بيولوجي) في حالة تحول وتغير تنجم عنه من وقت لآخر تحديات ومعوقات للوجود الاجتماعي الحضاري للإنسان في هذه الحالة تنمو وتتشكل بنية العقل الأكثر استجابة لتجاوز التحديات التي يفرضها المعوق الأساسي للوجود الاجتماعي . ويقصد بنمو وتشكل بنية العقل أن تستدمجها الغالبية (الغالبية المطلقة ٤٠٪ ، ٧٥٪ ، ٩٨٪ ... إلخ) من أفراد المجتمع . تعمل وفقاً لبرامجها ، في هذه الحالة نقول إن بنية العقل المعنية قد سادت . عليه فإن سيادة بنية عقل بعينها لا يعني بالضرورة أن كل أفراد المجتمع يستدمجون نفس البنية ، كما أنها لا تعني أيضاً أن الفرد المستدمج لبنية معينة أنه سيظل محكوماً بها بصورة مطلقة طوال حياته ، ذلك أنه يوجد حراك لبنيات العقل ، وإن استدماج فرد معين لبنية محددة يعني فقط أنها تحدد سلوكه وأسلوبه في الحياة أكثر من البنيتين الأخرتين . بالطبع هذه النظرة الإحصائية لتوزيع مساحات هيمنة بنيات العقل لا تستبعد إمكانية وجود حالات هيمنة مطلقة (مهما كانت نادرة الحدوث) ، أي حالات نقية : فنقول على سبيل المثال تناسلي صرف ، وبرجوازي قح ... إلخ .

من خلال نموّها تستعين بنية العقل المعنية وتوظف قدر المستطاع بنيتي العقل الأخرتين من أجل تحقيق مهامها وأغراضها .

إذن يمكن القول إن بنيات العقل تتآزر ، ولكن في العادة تعمل تحت هيمنة وسيادة إحداها . من هنا تتجلى فاعلية الإنسان ، إذ أن كل بنية عقل بحكم خصائصها التكوينية إنما تنشأ كقوة مصادمة ومتصدية لحل المشكلات التي تعوق بقاء حياة الإنسان وصيرورتها الاجتماعية .

إن بنيات العقل أيضاً تتناحر وتتنازع وذلك حينما تتصدع بنية العقل السائدة ، أي البنية التي تستدمجها الغالبية من أفراد المجتمع ،

ويقصد بذلك أن تفشل البنية السائدة في توفير الأمن والحماية لبعض أو لغالبية أفراد المجتمع فتبدأ بنية عقل بديلة في النمو والتشكل بصدد إزالة الخطر وتوفير الأمن والحماية ، فتدخل في علاقة تناحرية وتنافس مع بنية العقل السائدة . ويؤدي ذلك إلى ما يعرف بالصراع الاجتماعي . تجدر الملاحظة إلى أن بنية العقل السائدة بناء نفس اجتماعي ، وإذا كان التطور الاجتماعي التاريخي ينجم عن الانتقال من بنية عقل سائدة إلى أخرى فمن الواضح أن هذا الانتقال أو الحركة تتم في فضاء الفاعلية. بهذا المعنى يمكن أن يضاف مفهوم بنية العقل السائدة إلى الجهود الرامية إلى إيجاد بناء نظري يعكس الرابطة بين الظاهرات النفسية والاجتماعية ويؤسسه لعلم نفس - اجتماعي .

النشأة والتشكل :

تنشأ وتهيمن بنية العقل التناسلي إذا كان المجتمع متخلفاً وعاجزاً عن السيطرة على صحة البيئة وويلات الطبيعة من وحوش وندرة ... إلخ ، على النحو الذي يؤدي إلى ارتفاع معدلات الوفيات ولا يكون من سبيل لدرء خطر الانقراض وتحقيق الأمن والصيرورة البيولوجية سوى حفز كل فرد لينجب أكبر عدد من الأطفال ، فيقتات منهم الموت حتى يشبع ويفضل الباقون عسيرو الهضم لمواصلة المسيرة . من أجل هذا الغرض ، إنجاب أكبر عدد من الأطفال ، تأخذ بنية العقل التناسلي في النمو والتشكل والهيمنة . فتعيي غالبية أفراد المجتمع ذواتها ككائنات تناسلية ، دورها ووظيفتها في الحياة التناسل . ونقول إن بنية العقل التناسلي قد سادت .

إن السبب آنف الذكر لنمو وسيادة بنية العقل التناسلي في المجتمعات المتخلفة حضارياً واجتماعيا ، رغم أهميته ، إلا أنه ليس السبب الوحيد لسيادة بنية العقل التناسلي في إطار شروط التخلف ، إذ أن هناك أسباب أخرى اقتصادية واجتماعية وأمنية . تحت شروط التخلف آنفة الذكر تصبح للقوة العضلية أهمية قصوى ، أهمية اقتصادية واجتماعية . فالرجل أو الأسرة التي في حوزتها أكبر عدد من الأبناء يمكنها توظيف هذا الكم من السواعد في الصيد والرعي والزراعة

ومن ثم تؤمّن حاجتها من الغذاء . في نفس الوقت هذا الكم من السواعد هو قوة عسكرية ضاربة لذا فإن الأسرة أو القبيلة التي في حوزتها أكبر عدد من السواعد هي في مأمن من تربص المعتدين ، وهي من ثم ذات قوة ونفوذ . ويصبح الرجل المحترم والمقدر هو الذي في حوزته أكبر عدد من الأبناء (خاصةً الذكور) ، أي الفحل .

إذن فقد سادت بنية العقل التناسلي في بداية التاريخ البشري من أجل تأمين الحياة الإنسانية في القاعدة ، أي توفير البشر كمياً ، ومازالت تسود في كثير من دول العالم ، خاصةً العالم الثالث . إن الحضارة الغربية الراهنة هي أول حضارة إنسانية تخترق فضاء بنية العقل التناسلي فتسود في مجتمعاتها الرأسمالية بنية العقل البرجوازي . وسعت هذه الحضارة من خلال الاستعمار بشقيه القديم والحديث ومن خلال تطور العلم والتقنية وما ترتب على ذلك من تطوير أساليب الطب العلاجي والوقائي وأخيراً من خلال ظاهرة العولمة ، سعت إلى برجزة العالم . ولا غرو إذا أخذت الشرائح البرجوازية تطل برأسها في مجتمعات ظلت تحت السيادة شبه المطلقة لبنية العقل التناسلي لآلاف السنين ، بالطبع بعد أن أصيبت هذه المجتمعات بتخمة الانفجار السكاني . من الضروري الإشارة إلى أن سيادة بنية معينة لا يلغي دور البنيتين الأخرتين ، بمعنى مثلاً ، التناسلي أيضاً يعمل من أجل استحواذ الخيرات المادية ويعمل من أجل العطاء ولكن يتم كل هذا في حدود مهام وأغراض البنية السائدة وفي حدود برامجها للعطاء لذا عادةً نقول أن البنية السائدة توظف البنيتين الأخرتين لمهامها وأغراضها .

الخصائص التكوينية :

تنبع الخصائص التكوينية للبنية ووظيفتها من خلال تركيبها أن ما يميز بنية العقل التناسلي عن البنيات الأخرى أن مكون الدلالة في آلية تعقلها تناسلي ومن ثم فإن بنية الوعي المصاحبة بالضرورة تناسلية . ماذا يعني هذا ؟

يعني هذا على الصعيد السيكولوجي أن المستدمج لبنية العقل

التناسلي يعي ذاته ككائن تناسلي وظيفته ودوره في الحياة هو التناسل . ويعني على الصعيد الاجتماعي حينما يسعى هو والآخرون من أمثاله في تكوين نسيج اجتماعي فإن نظام القرابة ، وصلات النسب ، تكون هي عصب البناء الاجتماعي . أما على الصعيد المعرفي فإن الإنسان التناسلي من خلال مواجهته ويلات الطبيعة يكتشف عجزه ، لذا فإن بنية الوعي التناسلي هي بنية وعي قصور . إن المعنى أو المحتوى الفيزيائي للقصور يتمثل في أن يظل الجسم قاصراً بذاته عن تبديل حالته ما لم تؤثر عليه قوة خارجية . لذا فإن مرجعية الفعالية السببية بالنسبة للتناسلي خارج الذات ، بل خارج الكون ، عليه حينما يسائل الواقع فإنه لا يقدم فروضاً واقعية بقدر ما يقدم فروضاً غيبية لا يمكن محاكمتها تجريبياً . ويكون بذلك مكون الدلالة التناسلي قد شرط أبستيمة غيبية تجعل من العسير إنتاج علم وتكنولوجيا بمعنى أكاديمي ومؤسسي . وهو واقع الحال في كافة المجتمعات التناسلية في الماضي والحاضر .

أما على مستوى نظام القيم فإن بنية العقل التناسلي تحدد معنى الحياة ، الموت ، الإنسانية ، الشرف ، العقل ، الانتصار والهزيمة على النحو الذي يحفز كل فرد من أفراد المجتمع أن ينجب أكبر عدد من الأطفال ، على سبيل المثال إذا فشل التناسلي رجلاً كان أو امرأة في عملية التناسل لا يرى أنه فقد بعداً أو ركناً أساسياً من أركان حياته ، بل يرى أن حياته في جملتها قد انهارت وأنه لم يعد رجلاً (أو امرأة)...إلخ . إن قمة الانتصار من خلال بنية العقل التناسلي هو الانتصار الجنسي ، وإن قمة الهزيمة هي الهزيمة الجنسية .والهدف النهائي من الحياة بالنسبة للكائن التناسلي هو أن يكوّن أسرة ، أن ينتج أطفالاً ، ويكون ولاءه للأسرة أكبر من ولائه للوطن وأكبر من ولائه للعقيدة ، ويكون الزواج بذلك غاية الحياة وليس وسيلتها . حين يتحدث الإنسان التناسلي عن الشرف يكون معلوماً تماماً أنه يقصد شرفه الجنسي وليس شرف الوطن أو العمل أو العقيدة .

برامج العطاء :

من الخصائص المهمة لبنية العقل أن لها برامج لرسم حدود العطاء واثراء الحياة . ينحصر عطاء وإثراء الحياة في برامج بنية العقل التناسلي على الفرد وأسرته ، وربما عشيرته ، لذا نقول أن البنية مغلقة ، ولا يفهم من ذلك أنها لا تتفاعل مع البنيات الأخرى ، وإنما القصد أن برنامجها للعطاء مغلق أو محدود. تكون البنية مفتوحة إذا كان برنامجها للعطاء مفتوحاً ، ، بمعنى أن يكون الشخص قادراً على حب كل الناس وقادراً على العطاء الشامل . علماً أن البنية المفتوحة الوحيدة هي بنية العقل الخلاق ، إذ يستطيع المرء أن يحب لأخيه ما يحب لنفسه . يخول استغلاق بنية العقل – وهو ناجم عن تدني الفاعلية – استغلال واضطهاد واحتقار من هم خارج الحدود الجغرافية لبرامج عطاء بنية العقل المستغلقة . ويتم ذلك عادةً بحجة التفوق الديني أو العرقي أو الحضاري . عليه متى ما وجدنا شخصاً يدعي ان دينه أفضل من دين شخص آخر أو أن عرقه أفضل من عرق شخص آخر ، يكون ذلك دلالة على استغلاق بنية عقله ، ويكون ادعاءه مسوغاً له لسحب بساط العدل والمساواة من تحت الآخر بغية استغلاله أو اضطهاده . نخلص إلى نتيجة هامة مفادها أن المصدر الأساسي للشرّ في العالم هو استغلاق بنية العقل ، وبما أن كلاً من بنيتي العقل التناسلي والبرجوازي مستغلقة فإن البشرية ستعاني طالما ظلت رازحة تحت هيمنة وسيادة نظام التعقل التناسلي أو البرجوازي .

آلية الضبط :

كي تحقق بنية العقل التناسلي مهامها وأغراضها في التكاثر تقوم ببعض الإجراءات التي تختلف من ثقافة إلى أخرى لذا نضرب مثالاً ببعض ملامح نموذج آلية الضبط المستخدم في المجتمعات العربية الإسلامية ، واضعين في الاعتبار أن هذه المجتمعات لم تعد مجتمعات تناسلية صرفة ، بمعنى أن بعض الشرائح في هذه المجتمعات لم تعد متقبلة لكل هذه الإجراءات :-

أ –إعداد المرأة : لابد من إعداد المرأة حتى تقبل بأن دورها الوحيد في الحياة هو الإنجاب ، ويتم ذلك بتبخيس عقلها وتقديس أنوثتها ، بل إن غشاء البكارة وحده يحمل دون عناء شرف قبيلة بأسرها .

ب – يعد الرجل بحيث يتطابق مفهوم الرجولة مع الفحولة .

ج – تحريم الحب والجنس قبل وخارج الزواج . تحرم على وجه الخصوص الممارسات الجنسية التي لا تحقق الإنجاب . جاء في أحد الشرائع لو ان رجلاً واقع شاة يقتل وتقتل الشاة . ربما كان الكبت والحرمان الجنسي في ظل السلطة الأبوية شبه المطلقة من أنجع الوسائل التي تتخذها بنية العقل التناسلي في هذه المجتمعات من أجل ترويض الشباب والشابات وإرغامهم على القبول بان الهدف من الحياة هو تكوين الأسرة .

د – جعل يوم الفرح الأساسي وربما الوحيد في حياة المرء يوم العرس وإذا كان لابد من يوم ثان للفرح فهو يوم الختان .

بالطبع إن آلية الضبط لا تقتصر على هذه الإجراءات بل ان هناك عقوبات وجزاءات قانونية واجتماعية ونفسية تطال كل من يتطاول بالخروج عن برامج البنية ومهامها . جاء على سبيل المثال في رواية عرس الزين للروائي السوداني المبدع الطيب صالح [١] ، أن بطل الرواية الزين طرح برامج بنية عقل خلاق – برامج عطاء شامل – في مجتمع تسود فيه بنية عقل تناسلي ، فعلى الرغم من أن البرامج التي طرحها الزين أرقى من برامج بنية العقل التناسلي السائدة إلا أن البنية لم تترك الزين يعيس فساداً في ملكوتها . حاصرته ووصفته بالهبل والطرطشة وحرمته من الزواج ، بل اشترطت لزواجه أن يترك الطرطشة ، أي نشاطه الخلاق . وعاقبت الزين بالضرب حينما استخدمت سيف الدين ليشج رأس الزين بالفأس . إن معالجة تفصيلية لهذه الروية قد تمت في مؤلفنا السابق حول التحليل الفاعلي والأدب : الإنسان والتحليل الفاعلي[×] والذي سوف نعمل على إصدار طبعة جديدة منقحة له .

١ – الطيب صالح ، عرس الزين ، ١٩٧٠ ، دار العودة بيروت ، لبنان

(×) الشيخ محمد الشيخ ، الإنسان والتحليل الفاعلي ، تحليل الشخصية السودانية من خلال موسم الهجرة إلى الشمال وعرس الزين ، مطبعة الوعد ، الخرطوم ، ١٩٨٩

٤:٣ - بنية العقل البرجوازي

النشأة والتشكل : تنشأ بنية العقل البرجوازي حينما يحقق المجتمع درجة من التطور والسيطرة على البيئة فيزداد تعداد السكان وتكتظ المدن بالبشر ، فيتقلص هاجس الانقراض وينشأ هاجس جديد هو تحقيق الأمن الغذائي لملايين الأفواه الجائعة ، عندها تبدأ بنية العقل البرجوازي في النمو والتشكل فيعي الإنسان ذاته ككائن اقتصادي وظيفته ودوره في الحياة يتمثل في إنتاج واستحواذ الخيرات المادية . أي أن بنية العقل البرجوازي تبدأ في التشكل حينما تستنفد بنية العقل التناسلي مهمتها الحضارية ، أو بمعنى أدق حينما تستكمل مهامها الحضارية على أكمل وجه وتوفر البشر كمياً . وتنشأ من ثم ، في ضوء نفس النتيجة تحديات جديدة تستوجب نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي .

بالطبع هناك عوامل كثيرة ساهمت في نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي ، أي نهضة الحضارية الغربية الراهنة ، عوامل اقتصادية واجتماعية وحضارية - ثقافية وبيئية ... إلخ ، ولكنّا بصدد العوامل أو العامل الذي أشعل الشرارة ليبدأ التفاعل في شبكة العلاقات السببية المتعددة . وربما استهان البعض بأهمية العامل الديموغرافي لو لا أننا في عصر نشهد فيه تحولات كبيرة في أسلوب الحياة وانهيار تقاليد راسخة لآلاف السنين نتيجة للانفجار السكاني وما ترتب عليه من سياسات تنظيم الأسرة وخلاف ذلك . كما لا يغيب عن أعيننا الطبيعة اللاخطية - المنعكسة - لعلاقات السببية في إطار الظاهرة الإنسانية . فازدهار المدن التجارية في إيطاليا وفرنسا وأسبانيا خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر كان نتيجة وسبباً في نفس الوقت في ازدياد الكثافة السكانية . أن الدراسات البيولوجية المعاصرة المتعلقة بديناميات التجمعات السكانية Population dynamics قد أوضحت الدور الرئيسي الذي يقوم به عامل الكثافة السكانية في سلوك هذه التجمعات .

من الضروري إزالة اللبس المحتمل بين مفهوم بنية العقل البرجوازي السائدة ومفهوم الطبقة البرجوازية المستخدم في الأدبيات الاقتصادية

والماركسية على وجه الخصوص . فقد كان يدلل مفهوم الطبقة البرجوازية على الطبقة الوسطى التي تتوسط طبقة النبلاء وطبقة الأقنان (عبيد الأرض) ولكن المفهوم تحول مع تطور الطبقة نفسها ليدل على الطبقة الرأسمالية . الآن لإزالة الالتباس لنأخذ مجتمعاً رأسمالياً افتراضياً يتكون من ٥٪ من السكان رأسماليين (يمثلون الطبقة البرجوازية) حسب الأدبيات الماركسية ، و٢٥٪ يمثلون الطبقة الوسطى البرجوازية الصغيرة و٧٠٪ يمثلون طبقة العمال . لنفترض أيضاً في هذا المجتمع الرأسمالي أن بنية العقل البرجوازي تسود بنسبة ٨٠٪ . هذا يعني أن ٥٠٪ (على أقل تقدير) من السكان - العمال من أصل ٧٠٪ ينتمون إلى آلية التعقل البرجوازية ومن ثم فهم برجوازيون حسب التحليل الفاعلي . فما يحدد وعيهم هو نظام التعقل السائد وليس وجودهم الطبقي . مما يؤكد ذلك خذ أي عامل من هؤلاء ال ٥٠٪ وأعطه بضعة ملايين من الدولارات فستجد أنه بكل الفخر لن يرفض أن يكون رأسمالياً برجوازياً . ولنأخذ مثالاً آخر نفترض في المجتمع آنف الذكر أنه يوجد حزبان سياسيان ، حزب العمال وحزب المحافظين . علماً أن برامج حزب المحافظين تعكس برامج بنية العقل البرجوازي ، وفرضاً أن برامج حزب العمال برامج اشتراكية تناهض برامج بنية العقل البرجوازي (وتبدو أنه في صالح العمال حسب رؤية البعض) . كيف تسير الانتخابات دورة بعد أخرى ، سوف نجد أن حزب المحافظين هو الذي يفوز بالانتخابات دورة بعد أخرى أكثر من حزب العمال . وسنجد حزب العمال كي ما يحسن من وضعه الانتخابي عليه أن يستبعد تدريجياً بعض أجندته المناهضة لبنية العقل البرجوازي ليقترب برامجه تدريجياً من برامج حزب المحافظين .

نعود ونؤكد أن سيادة بنية العقل البرجوازي لا تعني إلغاء التناسل ، فالبرجوازي أيضاً يتناسل وإلا انقرض المجتمع ، ولكن أيضاً يمكن أن يسلع الجنس . نخلص إلى أن الحضارة الغربية الراهنة قد زودتنا لأول مرة في تاريخ البشرية بمجتمعات تسود فيها بنية العقل البرجوازي ، وأن هذه البنية بحكم طاقتها الاستحواذية - حاجتها للأسواق - وبحكم ما تيسر لها من إنتاج علم وتكنولوجيا أخذت تبرجز العالم .

الخصائص التكوينية :

تتحلى بنية العقل البرجوازي بوعي القصور لأنها أيضاً متدنية الفاعلية بالقياس لبنية العقل الخلاق ، ولكونها بنية وعي قصور فإن مرجعية الفعالية السببية تكون خارج الذات ، ولكنها على وجه التحديد بالنسبة لبنية العقل البرجوازي ليست خارج الكون . ذلك أن البرجوازي من خلال عملية إنتاج واستحواذ الخيرات المادية يتعرف على مادية العالم . عليه تنمو وتتشكل بنية العقل البرجوازي بحيث يجعل مكونها الدلالي من مادية العالم مصدرا للفعالية السببية ، وبالتالي من مفهوم المادة ابستيمة ، لذا نتوقع بناء على المنحى المادي

لآلية تعقل بينة العقل البرجوازي أن تكون بنية الوعي أيضاً مادية في خصائصها التكوينية . هذا يعني :

١ - على الصعيد السيكولوجي يعي البرجوازي ذاته بوصفه كائناً اقتصادياً وظيفته ودوره في الحياة جمع المال .

٢ - على الصعيد الاجتماعي نجد أن علاقات الإنتاج هي التي تشكل نسيج البناء الاجتماعي .

٣ - على الصعيد المعرفي نجد ان مفهوم المادة كابستيمة قد ساعد البرجوازي في طرح فروض مادية حينما يسائل الواقع ، وهي فروض بطبيعة الحال قابلة للمحاكمة التجريبية ، لذا سرعان ما استسلمت الطبيعة الصماء وسلمت قوانينها وكان من أوائل هذه القوانين مبدأ القصور الذاتي . وتمكنت بذلك بنية العقل البرجوازي من إنتاج العلم والتكنولوجيا . لكن كما أوضحنا سابقاً أن مفهوم المادة محدود ابستملوجيا ولا يصلح كنموذج إرشادي لدراسة المنظومات فائقة التعقيد .

٤ - على صعيد نظام القيم انتقلت مرجعية نظام القيم من الجنس والتناسل في بنية العقل التناسلي إلى المال والاقتصاد في بنية العقل البرجوازي ، بحكم أن بنية العقل البرجوازي أصبحت مسيطرة على البنيتين الأخريتين . يترتب على ذلك أن الذي يملك مليون جنيه يساوي مليون والذي يملك جنيهاً واحداً يساوي واحداً . أي يصبح الشخص المقدر والمحترم اجتماعياً هو الثري وليس العالم أو الفحل وبصرف

النظر عن الكيفية أو الوسيلة التي جمع بها الثروة ، وبصرف النظر عن كونه لصاً أو قواداً . وينمو إحساس الإنسان بقيمة حياته وعظمته كإنسان ليس من خلال عطائه وتصديه لحل مشكلات الآخرين والمجتمع والمعرفة ، لكن من خلال مقتنياته العمارة – السيارة ... إلخ أي ينبع إحساسه بعظمته وقيمته كإنسان من الأشياء وليس من إنسانيته .

بالمقابل أعلت بنية العقل البرجوازي من شأن قيم إنسانية راقية هي قيم الحرية والإخاء والمساواة . كما جاهدت من أجل بلورة مجتمعات ديمقراطية تحفظ للإنسان حريته وكرامته في حدود برامجها للعطاء .

برامج العطاء :

بنية العقل البرجوازي مغلقة ، هذا يعني أن برامج العطاء محدودة لا يستطيع البرجوازي ان يحب كل الناس، لذا فإن في مقدوره أن يعتدي ويستغل ويقتل ز من أجل حفنة من الدولارات ز . وشهدت الأربعمائة سنة الماضية زحف الجيوش الاستعمارية البرجوازية تنهب الثروات وتقتل في كل أرجاء العالم. وحتى في داخل المجتمعات البرجوازية نفسها فقد اقتضى التراكم الابتدائي لرأس المال الاستغلال البشع بلا رحمة للعمال والنساء والأطفال . ومع ذلك فإن بنية العقل البرجوازي على درجة من الفاعلية أرقى من بنية العقل التناسلي ، على أقل تقدير أنها وقفت على أكتاف بنية العقل التناسلي ، مما يعني أنه مثلما توجد حدود لعقلانيتها فإنه أيضا توجد حدود للاعقلانيتها . لذا نجد أن هذه البنية قد استطاعت أن تطور مجتمعات مدنية ، دولة مؤسسات حفظت لغالبية مواطنيها الحد الأدنى من الحقوق والحرية والكرامة الإنسانية . صحيح أنه مازال هناك ظلم واستغلال لأن مشكلة التوزيع العادل للثروة والسلطة لم تحل : لأنها في الأساس لا يمكن أن تحل في إطار سيادة بنية العقل البرجوازي ، لأن طبيعة نظام التعقل السائد هي الاستحواذ وليس العطاء . ومع ذلك ربما لا تكون هذه المشكلة في الوقت الراهن ذات أولوية ضمن هموم قطاعات واسعة من أفراد المجتمع البرجوازي ، وأن المشكلات الأكثر إلحاحاً هي تلك التي تتعلق بأسلوب الحياة

وجدواها -- المشكلات الوجودية بالإضافة للمشكلات المتعلقة بحماية البيئة والسلم العالمي ، وهي مشكلات نشأت في الأساس من الطابع العدواني اللاعقلاني لمفهوم التنمية وفقاً لآلية تعقل بنية العقل البرجوازي حيث يمارس العنف ضد الإنسان وضد الطبيعة نتيجة التنمية من أجل التنمية .

آلية الضبط :

كما لاحظنا في آلية ضبط بنية العقل التناسلي أن آلية الضبط تأخذ إما طابع الترهيب (الكبت) كحيلة وحافز لتحقيق برامجها وإما الترغيب بخلق احتياجات وهمية ، (مثل تعدد الزوجات والخليلات والجواري) في آلية ضبط بنية العقل التناسلي . وعند النظر إلى بنية العقل البرجوازي نجدها استخدمت الوسيلتين ، ففي بداية تشكلها مارست أنواعاً من الكبت والحرمان على الطبيعة الاستحواذية - الاستهلاكية لبنية العقل البرجوازي بهدف دفع إنتاجية أفراد المجتمع إلى أقصاها فكان العامل يعمل الساعات الطويلة ليوفر لنفسه أبسط احتياجاته من مأوى ومأكل . لكن هذا الأسلوب أدى فيما بعد إلى نشؤ كثير من الصراعات الاجتماعية والثورات ، فلجأت بنية العقل البرجوازي بعد توفر شروط التراكم الابتدائي لرأس المال والتطور التقني إلى الاستراتيجية الأخرى : خلق احتياجات وهمية بغية تلبيتها .

يقول في هذا الصدد ماركوس ز إننا لنواجه هنا واحداً من أكثر مظاهر المجتمع الصناعي المتقدم مدعاة للأسف : الطابع اللاعقلاني للعقلانية . فهذه الحضارة منتجة ، ناجعة ، قادرة على زيادة الرفاه وتعميمه ، على إضفاء صفة الحاجة على ما هو زائد عن الحاجة وعلى تحويل الهدم إلى بناء .وبمقدار ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيء إلى بعد إلى الجسم والروح الإنسانيين ، يصبح مفهوم الاستلاب بالذات إشكالياً . فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سيارتهم وجهازهم التلفزيوني الدقيق الاستقبال ، وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة . إن الآلية التي تربط الفرد بمجتمعه قد

تبدلت هي نفسها ، والرقابة الاجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها [1] .

لا تقتصر آلية الضبط في واقع الأمر على عنصر واحد بل تتعدد جوانبها ، فمنها الخشن مثل السجن والمصحة العقلية ومنها المعرفي الناعم المتمثل في آلية التعقل التي تستبعد كل إحالة للبشر بوصفهم القوى الفعالة المحركة للصيرورة الاجتماعية . وتقف دعوى موت الإنسان الخلاق ونهاية التاريخ شاهداً على أن الرقابة أصبحت مستدمجة ضمن آلية التفكير .

٣:٥ - بنية العقل الخلاق

النمو والتشكل :

بنية العقل الخلاق هي البنية التي يعي الإنسان من خلالها ذاته بوصفه كائناً خلاقاً نشطاً وظيفته ودوره في الحياة هي الفاعلية : الحب والإبداع والعطاء الشامل : بث الحياة ، هذه البنية لم تسد عبر تاريخ البشرية لكن تم الاستعانة بها في فترة النهضة الحضارية بالنسبة للحضارات المختلفة ، الفرعونية ، البابلية ، الصينية ، اليونانية ، العربية ...إلخ . ليس هذا فحسب بل إن ممثلي هذه البنية موجودون من حولنا ، أقلية ولكنهم موجودون ، من مصلحين اجتماعيين وفنانين وأدباء وعلماء ومفكرين وحتى أناس عاديين ...إلخ .يجمع بينهم مبدأ بسيط هو أن أخلاقهم أخلاق عطاء وليس استحواذ ، أي قادرون على الحب . قادرون أن يحبوا لغيرهم ما يحبون لأنفسهم .طالما ممثلو البنية موجودون فهذا يعني أن البنية ليست خيالية أو بعيدة المنال . سوف أوضح لاحقاً الآلية التي بواسطتها يستطيع المرء أن يحتاز بنية عقل خلاق ، ولكنّا الآن بصدد دراسة شروط سيادتها وهيمنتها .

لقد كان على بنية العقل التناسلي أن تؤمن الحياة الإنسانية في

---

١ - هربرت ماركوس ، الإنسان ذو البعد الواحد ، ١٩٨٨ ، ترجمة جورج طرابيشي دار الآداب ، بيروت ص ٤٥

القاعدة بتوفير البشر كمياً . فسادت لآلاف السنين حتى استنفدت مهامها وأغراضها في السيادة ، واستجدت تحديات جديدة لا تقوى عليها استدعت نمو وسيادة بنية العقل البرجوازي في بعض المجتمعات . عليه يكون السؤال متى تسود بنية العقل الخلاق ، رهين بالسؤال متى تستنفد بنية العقل البرجوازي مهامها وأغراضها في السيادة ؟ وعما إذا استجدت تحديات لا تقوى على مواجهتها بنية العقل البرجوازي ؟ رغم صعوبة التكهن في الوقت الراهن باستنفاد بنية العقل البرجوازي أغراضها في السيادة ، بالطبع في المجتمعات التي تسود فيها هذه البنية، كما ليس واضحاً طبيعة التحديات الكأداء التي لا تستطيع أن تلتف حولها بنية العقل البرجوازي فتعجن عودها وتروضها ، إلا أن إلفن توفلر استنتج أن الولايات المتحدة قد وصلت بالفعل نقطة التحول التاريخية هذه خلال عقد بدأ عام ١٩٥٥ زوهو العقد الذي فاق فيه عدد أصحاب الياقات البيضاء عدد عمال الياقات الزرقاء لأول مرة في التاريخ . وهو العقد الذي شهد دخول الكومبيوتر على نطاق واسع ، والرحلات التجارية النفاثة ، وحبوب منع الحمل وابتكارات أخرى عالمية التأثير . وهو العقد الذي بدأت فيه الموجة الثالثة بجمع شتات قواها في الولايات المتحدة . ومنذ ذلك الحين وصلت هذه الموجة في تواريخ متباينة بصورة طفيفة إلى معظم الدول الصناعية الأخرى كبريطانيا وفرنسا والسويد وألمانيا والاتحاد السوفيتي واليابان [١] .

أولا: لابد من الإشارة إلى وجه الشبه الكبير بين تصور توفلر للمراحل الأساسية لحركة التاريخ وبين التصور الذي يقترحه المؤلف من خلال التحليل الفاعلي . إذ يرى توفلر إنه كانت في البدء حضارة الموجة الأولى التي انطلقت بفضل الثورة الزراعية ، تلتها الموجة الثانية التي انطلقت بانطلاق الثورة الصناعية في أوربا ، ومن ثم فهو يتنبأ بأن انطلاق الثورة المعلوماتية الراهنة يمهد السبيل لنمو حضارة الموجة الثالثة . من ناحية أخرى نجد أن التحليل الفاعلي يشمل مرحلة الصيد والرعي والزراعة كلها في إطار سيادة بنية العقل التناسلي ، ويتطابق مفهوم توفلر حول الموجة الثانية مع رؤية المؤلف لسيادة بنية العقل

١ - إلفن توفلر ، حضارة الموجة الثالثة ، ترجمة عصام الشيخ قاسم ، ١٩٩٠ الدار الجماهيرية ، بنغازي ، ليبيا ، ص ٢٢

البرجوازي . يبقى السؤال هل الأسباب التي ساقها كافية للجزم بأن بنية العقل الخلاق أخذت بالفعل تنمو وتتشكل في البلدان الرأسمالية المتقدمة آخذين الولايات المتحدة كمثال؟ أوضح توفلر التحديات الأساسية التي تواجه بنية العقل البرجوازي ز إن المشكل السياسي الأساسي ، وكما سنرى ليس من يتحكم بأيام المجتمع الصناعي الأخيرة ، بل من يشكل ويصوغ الحضارة الجديدة وبينما ترهق المناوشات السياسية القصيرة القوى والانتباه ، تجري تحت السطح الآن تفاعلات معركة أكثر عمقاً . في الجانب الأول يقف مشايعو الماضي وفي الجانب الآخر تقف ملايين متزايدة من الناس تدرك بأن أكثر مشاكل العالم إلحاحاً – الغذاء والطاقة وسباق التسلح والسكان والفقر والبيئة والمناخ ومشاكل الشيخوخة وانهيار مجتمع المدينة والحاجة إلى عمل منتج ومجزي – لا يمكن معالجتها ضمن إطار النسق الصناعي[١] .

بالطبع إن مجرد وجود تحديات لا يكفي لاستنتاج انهيار سيادة بنية العقل البرجوازي وإطلالة فجر حضارة الموجة الثالثة ، لأن البنية قد واجهتها من قبل عقبات كأداء كثيرة ولكنها استطاعت أن تذللها أو تتعايش معها . كما أن حدوث الثورة المعلوماتية وحده ليس شرطاً كافياً للوصول لنفس النتيجة السابقة ، ما لم يكن في مقدورنا توضيح الآتي :-

i- استنفاد بنية العقل البرجوازي السائدة لمهامها في السيادة .
ii- وجود تحديات لا تستطيع أن تقدم لها حلولاً
iii- تفكيك آلية ضبطها .
iv- ظهور قوى بوعي ومشروع حضاري بديل .

إن تقديرنا للجهود التي قام بها توفلر نابع من أن توفلر قد كشف عن آلية الضبط التي تمارسها بنية العقل البرجوازي ، ثم كشف عن نمو ظاهرات في قلب المجتمعات الرأسمالية المتقدمة تعمل على تفكيك هذه الآلية . ولا شك أن تفكيك آلية ضبط بنية العقل البرجوازي سيمهد الطريق لنمو وتشكل بنية العقل الخلاق ، وهي نتيجة متضمنة أصلاً في أداة التفكيك ، فما هي الظاهرات التفكيكية التي يراها توفلر ؟

١ – المصدر السابق ص ٢٥

يرى توفلر أنه من ضمن الأسباب الأساسية التي أدت إلى نشوء حضارة الموجة الثانية (سيادة بنية العقل البرجوازي) هي انشطار الإنتاج والاستهلاك . فقد كان إبان حضارة الموجة الأولى المنتج (المزارع) هو المستهلك . ولكن إبان نشوء الموجة الثانية أدى التراكم الابتدائي لرأس المال إلى وجود فائض إنتاج للتبادل الأمر الذي جعل شقين للاقتصاد : شق يتعلق بالإنتاج من أجل الاستهلاك وشق يتمثل في الإنتاج من أجل التبادل ، أي الإنتاج من أجل الإنتاج. ويتطور الشق الثاني تطورت السوق الرأسمالية . ومن ثم تطورت آلية الضبط : الإنتاج من أجل الإنتاج والاستهلاك من أجل الاستهلاك (بخلق الاحتياجات الوهمية) . ترتب على ذلك ان أصبح المنتج وسيلة للإنتاج وأصبح المستهلك سلبياً دون ان يجد أي منهما فكاكاً من هذه الآلية الشيطانية .

لذا يبشر توفلر بنشوء ظاهرة (المنتهلك) ، أي إعادة دمج المستهلك في العملية الانتاجية من جديد ، يستدل على ذلك بالمنظمات الطوعية – اللاكسبية، وتفشي ظاهرة الخدمة الذاتية ، ويقول ز إذا أضفنا إلى ذلك إمكانية أن يعمل معظم الناس قريباً في أكواخهم الإلكترونية المستقبلية ، يمكننا تصور التحول الهام في « الأدوات » المتوفرة للمستهلك . فالعديد من الوسائل الالكترونية التي نستخدمها في المنزل لنقوم بالعمل مدفوع الأجر ، ستمكننا أيضاً من إنتاج السلع أو الخدمات لاستخداماتنا الشخصية . في ظل هذا النظام ، سيعود المنتهلك ، الذي كان سائداً خلال حقبة الموجة الأولى ، إلى مركز الفعالية الاقتصادية– ولكن في الموجة الثالثة ذات الأساس التكنولوجي العالي (١) .

إن جميع هذه الظاهرات سواء تطلعنا إلى حركات الإغاثة والإعانة الذاتية ونزعات الخدمة الذاتية والانتهلاك تصب في مسار نمو الفاعلية والانفلات من هيمنة بنية العقل البرجوازي ، ومن ثم فإن هذه القوى الجديدة سوف تبلور في السياق نفسه وعيها لهويتها الفاعلة ودورها في تجذير أسلوب للحياة تكون فيه القيمة الأساسية للإنسان وليس للمال . لذا فإن المؤلف يشاطر توفلر بعضا من تفاؤله حينما

١ – المرجع السابق ص ٢٠٠

تتحول هذه الظاهرات أو الحركات المعزولة إلى حركة اجتماعية تمتلك مشروعاً حضارياً بديلاً ، قادراً على طرح البدائل الأنجع على كافة الأصعدة : الوجودية ، الاقتصادية ، المعرفية الاجتماعية ، العلمية ... إلخ . وكما أوضح توفلر أن دول العالم الثالث غير مستثناة من هذا الخيار لأن آلية ضبط بنية العقل التناسلي في كثير من هذه المجتمعات أصيبت بالانحلال والتهتك وتواجهها تحديات مصيرية ، صحيح أن الخيار الأرجح بالنسبة لهذه المجتمعات هو أن تسير في اتجاه البرجزة ، بيد أن الخيار الآخر موجود ، أن تنشأ قوى فاعلة تجد من الأفضل اختصار الطريق . بالطبع ليس بالعنف الثوري وإنما بالتطور الديمقراطي السلمي لهذه المجتمعات ، لأن عملية التغيير الاجتماعي تتطلب تغيير نظام التعقل وليس تغير الأفراد أو مراكز الأفراد .

أ- الخصائص التكوينية :

بنية العقل الخلاق هي بنية وعي الفاعلية : وعي الإنسان لذاته بوصفه كائناً خلاقاً نشطاً . لذا فإن مفهوم الفاعلية يشكل الابستيمة التي يعمل على ضوئها مكون الدلالة الخلاق ، فينعكس ذلك بدوره على بنية الوعي فنتوقع على الصعيد :

i- النفسي ، أن يعي الإنسان ذاته ككائن خلاق نشط .

ii- الاجتماعي ، أن تكون المصلحة العامة هي عصب نسيج العلاقات الاجتماعية بمعنى عدم التناقض بين خلاص الفرد وخلاص المجتمع .

iii- القيمي ، أن يشكل الحب والعطاء مرجعية نظام القيم بدلاً من التناسل والمال .

iv- المعرفي ، نتوقع أن يشكل مفهوم الفاعلية نموذجاً إرشادياً للعلوم الإنسانية .

ii- برامج العطاء :

بنية العقل الخلاق هي البنية الوحيدة التي تتحلى ببرامج مفتوحة للعطاء ، بمعنى أن الإنسان الخلاق هو شخص قادر على فعل الخير وغير قادر على الاعتداء على الآخرين ، كان ذلك بالعنف أو الاستغلال

أو الاضطهاد أو الكراهية أو الحسد ... إلخ . فأينما كان هناك حب وإبداع وعطاء شامل فمن المؤكد أننا إزاء إنسان خلاق .

iV - آلية الضبط:

إن بنية العقل الخلاق لم تسد لذا فإن التكهن بآلية ضبطها سوف يعتمد في الوقت الراهن على قراءتنا للتحليل الفاعلي وفي هذا الإطار فإن الآلية التي نقترحها هي الحب . نعم إن بنية العقل الخلاق سوف تحافظ على بقائها واستمراريتها بالحب . إن استغلاق كل من بنية العقل البرجوازي والتناسلي يعمي الكثيرين من قوة الحب . إن أي منا لو جرّب وصبر سوف يجد أنه في كثير من الأحيان يستطيع أن يحقق بالحب ما لا يستطيع أن يحققه بالقوة وبالعنف . ولكن المشكلة هي أن المعرفة والحب وجهان لعملة واحدة ، ويمثل ما أوضح توفلر أن مصدر السلطة في مجتمعات الموجة الثالثة (بنية العقل الخلاق) هي المعرفة .

تعريف التحليل الفاعلي :

التحليل الفاعلي من حيث التنظير نظرية في طبيعة الإنسان بوصفها فاعلية ، وكما أسلفنا من المفترض أن يشكل مفهوم الفاعلية أرضية فكرية تحتية للعلوم الإنسانية ، أي نوعا من النموذج الإرشادي . أما من الناحية المنهجية يسعى التحليل الفاعلي للكشف عن فاعلية الفرد أو المجتمع من خلال دراسة ظاهرات فضاء الفاعلية : نمو الفاعلية ، الاغتراب ، الإبداع ، تطور المعرفة وحركة التاريخ . ويقصد بالكشف عن الفاعلية الكشف عن نمو وتفاعل بنيات العقل من خلال الاستجابة لتحديات الوجود الاجتماعي .

يتطور الفكر البشري من وعي القصور إلى وعي الفاعلية

المؤلف



ظاهرات الفاعلية

٤:١ - نمو الفاعلية

هناك نوعان من الظاهرات تنتمي إلى فضاء الفاعلية . ظاهرات اتزان واستقرار بنية العقل السائدة وهي ظاهرات استقرار واتزان البناء الاجتماعي ، وظاهرات التغير والتحول في بنية العقل السائدة وما يترتب عليها من تطور تاريخي اجتماعي . ينجم النوع الأول – ظاهرات الاستقرار – من خلال آليات الضبط بجميع أنواعها القانونية والاقتصادية والسكيلوجية والأيدلوجية ... إلخ التي تمارسها البنية ، ولقد لفتنا النظر لبعض هذه الآليات .

النوع الثاني من الظاهرات ، ظاهرات التحول والتغير ، وهي تتم على صعيد الفرد ، كما تتم على صعيد المجتمع ، وفي الحالتين هي انعكاس لظاهرة نمو الفاعلية.

يقصد بظاهرات الفاعلية الظاهرات التي تتم في فضاء الفاعلية ، ولقد أوضحنا أن فضاء الفاعلية نفسي – اجتماعي – تاريخي . لذا فإن ظاهرات الفاعلية بالضرورة ذات طبيعة نفسية – اجتماعية تاريخية من هذه الظاهرات : نمو الفاعلية ، الاغتراب ، الإبداع ، تطور المعرفة ،

حركة التاريخ ...إلخ . لكن نسبة للأهمية الكبيرة لموضوع حركة التاريخ الذي يكشف عن ثراء التحليل الفاعلي فقد فضلنا أن نجعله موضوعاً لمؤلف آخر قائما بذاته تحت عنوان « التحليل الفاعلي لحركة التاريخ ، أو ما بعد خاتم البشر » عليه ننتقل لموضوع هذا الفصل ونسأل مباشرة ماذا نقصد بنمو الفاعلية ؟ وكيف تنمو الفاعلية ؟

يقصد بنمو الفاعلية تجاوز مهام وأغراض بنيتي العقل التناسلي والبرجوازي واحتياز بنية العقل الخلاق . أما كيفية النمو فتعتمد على ما نسميه آلية نمو الفاعلية . ويقصد بآلية نمو الفاعلية آلية تطور الفرد أو المجتمع تجاوزاً لمحدودية برامج ومهام كل من بنيتي العقل التناسلي والبرجوازي واحتياز بنية العقل الخلاق . إن عملية التجاوز لا تعني إلغاء بنية العقل التناسلي أو البرجوازي ، بل تعني احتواء أو انضواء إحداهما أو كلتيهما تحت لواء مرجعية أشمل . تتم عملية التجاوز على صعيد التطور الاجتماعي للبشرية ، عادةً بعد أن تستكمل البنية التي تم تجاوز مهامها في السيادة . أما إذا حدثت عملية التجاوز ولم تستكمل مهام البنية السائدة ، فمن الأرجح أن تكون عملية التجاوز مؤقتة ريثما تعود البنية المستبعدة لاستكمال دورها ومهامها . المهم في الأمر أن هناك سلماً للفاعلية تمثل من خلاله سيادة بنية العقل البرجوازي درجة أعلى من الفاعلية بالقياس لسيادة بنية العقل التناسلي ، وتمثل سيادة بنية العقل الخلاق درجة أعلى من الفاعلية بالقياس لسيادة بنية العقل البرجوازي . ويرجع السبب إلى أن سيادة بنية العقل البرجوازي تعني أنها استدمجت المكتسبات التي استكملتها بنية العقل التناسلي ، ولنفس السبب تمثل سيادة بنية العقل الخلاق مستوى أرقى من الفاعلية بالقياس لبنية العقل البرجوازي .

ومثلما تنمو الفاعلية من خلال حركة التطور الاجتماعي التاريخي للبشرية يتحقق أيضاً نمو الفاعلية على مستوى الفرد .

عليه نتساءل ما هي الآلية التي بواسطتها تنمو أو تزيد الفاعلية كان ذلك على صعيد الفرد أو المجتمع ؟ .

عرّفنا التحليل الفاعلي بأنه الكشف عن ديناميات نمو وتفاعل بنيات

العقل من خلال الاستجابة لتحديات الوجود أو التطور الاجتماعي . يرهن التعريف عملية النمو بالاستجابة للتحديات ، وهذا يذكرنا بالطبع بنظرية التحدي والاستجابة لتوينبي التي فسر بواسطتها عملية النهضة الحضارية ، مع ملاحظة أن مفهوم التحدي يشتمل على العوامل الخارجية مثل الشروط البيئية والجغرافية والأعداء كما يشمل العوامل الداخلية مثل الصراع الطبقي . هل يعني هذا ان التحليل الفاعلي يتبنى نفس الآلية التي اقترحها توينبي للنهضة أم هناك بعض التعديل أو الإضافة يستجلي على ضوئها التحليل الفاعلي آلية نمو الفاعلية ؟ .

يحاول التحليل الفاعلي تخطي بعض أوجه القصور التي صاحبت نظرية التحدي والاستجابة لتوينبي في ضوء الأسباب الآتية : -

١ - لم تفطن نظرية توينبي لوجود عملية توسطية بين التحدي والاستجابة تتمثل في أن البشر لا يواجهون التحديات دون درع واقٍ . هذا الدرع الواقي هو بنية العقل السائدة المناط عليها الدفاع عن بقاء وصيرورة الحياة الاجتماعية وفقاً لخصائصها التكوينية . تحدد العملة التوسطية - Mediating Mechanism بين التحدي والاستجابة نوع التحدي الذي ينبغي الرد عليه ، وما إذا كان في مقدور البنية التصدي له أم لا ؟ وإذا لم تستطع كيف يمكن أن تستعين أو حتى تتنحى لتحل محلها بنية بديلة أكثر كفاءة .

٢ - على ضوء فهمنا للبناء الاجتماعي بوصفه نسق تآزر وتفاعل بنيات العقل من خلال سيادة إحداها ، ليس كل تحدي أو اضطراب يؤدي بالضرورة إلى تغير البناء الاجتماعي . ذلك ان بنية العقل السائدة تستطيع أن تمتص وتعالج العديد من التحديات والاضطرابات ومن ثم فهي تحافظ على استقرار وتوازن البناء الاجتماعي . لذا فإن التحديات التي تتطلب استجابة هي التحديات التي تؤدي إلى تصدع وتهتك البنية ، التحديات التي تفشل البنية في معالجتها ، مما يستوجب تشكل بنية عقل بديلة أكثر كفاءة .

٣ - إن نمو وتشكل بنية عقل بديلة يعني أن البناء الاجتماعي ، منذ البدء ، كان يحتوي على خطة عمل بديلة ، بنية عقل احتياطية ، وهذا ما

يوفره مفهومنا للبناء الاجتماعي .

٤ – لولا توسط بنية العقل السائدة بين التحدي والاستجابة لزال كل أثر للتحدي والاستجابة بزوال وموت الجيل الذي تعرض للتحدي ومن ثم تنتفي عملية تراكم ، أو نمو الفاعلية التي تستحدث النهضة الحضارية عبر مجموعة من الأجيال المتتالية

لكل هذه الأسباب تتمثل آلية نمو الفاعلية في : –

أ/ التحدي ب/ تصدع بنية العقل السائدة ج/ الاستجابة أي مواجهة الواقع

هناك نوعان لتصدع أو فشل بنية العقل السائدة :

- I تصدع موضعي أو جزئي على نطاق الفرد والأسرة يمهد لنمو فاعلية الفرد

- II تصدع شبه كلي لبنية العقل السائدة يمهد لنمو فاعلية المجتمع .

نخلص إلى أن الشخص الذي تنمو فاعليته هو شخص كان وجوده مهدداً على الأرجح منذ الطفولة (التحدي) وانه لم يجد الحماية الكافية من بنية العقل السائدة (الصدع) وأنه عمل على مواجهة الواقع (الاستجابة) دفاعاً وحماية لنفسه . إن مفهوم الاستجابة مفهوم إيجابي دينامي يعني الانفلات من بنية العقل السائدة بمشروع للعطاء الشامل والدفاع عن المشروع . إن عملية الدفاع عن المشروع تحتاج من المرء أن يرتبط به وجودياً ووجدانياً وهو ما يمكن تسميته بوعي الفاعلية . حينما يتطور المشروع ويصبح شامل العطاء يكون ذلك تحقيقاً واحتيازاً لبنية العقل الخلاق .

أما إذا انفلت المرء دون مشروع أو إنه انفلت بمشروع ولكنه جبن أو عجز عن الدفاع عن المشروع وتطويره ، في الحالتين نقول إن المرء قد انهزم أو انكسر وإن بنية العقل السائدة قد أفلحت في استلابه وتهشيمه . وهو من ثم شخص لم يستطع أن يحقق الاستجابة . ويقال أيضاً أنه شخص مغترب أو لا منتم بحكم أنه فقد الانتماء لبنية العقل السائدة وأنه لم يستطع أن ينتمي لبنية عقل بديلة .

الجدير بالذكر أن الأسباب الداعية للإحساس بعدم الحماية والأمن

منذ الطفولة الباكرة عديدة لأن مفهوم الأمن واسع يشمل الأمن : العضوي ، الاجتماعي ، الاقتصادي ، النفسي والوجودي . من ضمن هذه الأسباب : الفقر ، الظلم والاضطهاد ، عدم الاستقرار الأسري، اليتم، التعويق الجسدي ...إلخ . كما توجد أسباب إيجابية مثل الأب الديمقراطي الذي لا يصادر التفتح الحر المستقل لشخصية طفله . خلافاً للأب المتسلط الذي يصادر حق طفله في الاستقلال والتعلم الذاتي . بالطبع الأسباب السلبية – الحرمان – لوحدها لا تكفي لنمو الفاعلية : كيف نتوقع أن تنمو فاعلية شخص مكبل باحتقار وازدراء الآخرين ؟ إذن من الضروري لمن عانى الحرمان في بيداء الحياة من أن يجد واحة للحب والتقدير خلال مسيرته يستمد منها زاده كي تنمو فاعليته . في غياب ذلك من الأرجح أن يصبح نقمة على المجتمع وليس نعمة عليه .

أما إذا تفاقم التهديد ولم يقتصر على بعض الأفراد وإنما استفحل ليشمل أعداد متزايدة من أفراد المجتمع ففي هذه الحالة تكون بنية العقل السائدة عاجزة عن التصدي للتحديات القائمة ونقول إنها تصدعت على نحو شبه كلي وهو الشرط الذي يؤدي تدريجيا إلى نمو فاعلية أعداد متزايدة من أفراد المجتمع ، ومن ثم نكون ازاء نهضة حضارية .

٤:٢ – الاغتراب

جاء في المعجم النقدي لعلم الاجتماع أن لكلمة استلاب (اغتراب) في اللغة اللاتينية تفسيراً قانونياً (انتقال أو بيع مال أو حق) ، وتفسيراً سيكولوجياً (الضعف الفكري العام) وتفسير علم الاجتماع (انحلال الرابطة بين الفرد والآخرين) ، وتفسيراً دينياً (انحلال الرابطة بين الفرد والآلهة[1]) كما أوضح شتا التقارب الكبير في معنى مصطلح الاغتراب في القاموسين الإنجليزي والألماني حيث تتجلى المعاني الآتية :–

I– يشير المصطلح في كل من القاموسين إلى انتقال شيء ما ينتمي إلى شخص آخر.

II– الإشارة إلى حالة الاعتلال الذهني ، فينجم غياب الوعي وتعطل الإدراك.

١ – ر. بودون وف. بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة سليم حداد ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، لبنان ، ص ٢٩

III- الإشارة إلى الاغتراب داخل الشخصية ، حيث تصبح العلاقة الدافئة مع الآخرين علاقة فاترة [١].

لذا نجد أن كاوفمان في تقديمه لكتاب شاخت يؤكد على أن الاغتراب علاقة بين طرفين : (أ) و (ب) . الطرف الأول هو الإنسان سواء كفرد أو جماعة من البشر . أما الطرف الثاني (ب) فمن الممكن أن يكون صديق المرء أو زوجته أو أحد أولاده أو جيرانه ، وربما يكون (ب) هو ذات المرء أو جزءاً منها كجسده أو ماضيه أو تاريخ عمله ، كما يمكن أن يكون (ب) المجتمع بمؤسساته المختلفة ، أو الكون وجميع الأشياء التي تحيط بالإنسان [٢] . نسبةً لهذا التباين والاختلاف لا يمكن الحديث عن الاغتراب بصورة معممة ، فالمصطلح ، لكي تتحدد معالمه ، يصبح من الضروري التوضيح وعلى نحو جلي :

عن ماذا اغترب الشخص المعني ؟ وكيف حدث هذا الاغتراب وما نتائجه ؟

لاحظنا أن محاولة فهمنا لظاهرة الاغتراب ترتبط عضوياً بالإجابة على السؤال: الاغتراب عن ماذا ؟ وهو سؤال ينطوي بدوره على ضرورة تحديد نظرتنا للطبيعة الجوهرية للإنسان . نتيجة للتطور الذي لحق بمفهوم الطبيعة الجوهرية للإنسان استقصاداً لفك التعقيدات التي ألمت بمفهوم الاغتراب تبلورت ثلاث تيارات :

أ - التيار الذي حصر مفهوم الطبيعة الإنسانية في تلك الخصائص التي تميز الإنسان عن الحيوان :كون الإنسان عاقلاً ، وصانعاً لأدوات ومالكاً للغة .. إلخ

ب - الاتجاه الذي رفض أن تكون للإنسان طبيعة ثابتة وتفرَّع عنه :

١ - إن للإنسان طبيعة مرنة إلى أبعد الحدود وأن البيئة قادرة على أن تشكلها وتصوغها وفقاً لمقتضياتها . لذا فإن أي تحول وتشكل في شخصية الإنسان يكون نتيجة للسطور التي أخطتها البيئة التي نشأ فيها الإنسان ، إذ أنه صفحة بيضاء .

٢ - إن عدم وجود طبيعة ثابتة يدلل على استقلالية الإنسان وحريته على نحو يكون من خلاله قادراً على خلق نفسه بنفسه ، فهو حر وقادر

١ - السيد علي شتا ، نظرية الاغتراب من منظور الاجتماع ، الطبعة الأولى ١٩٨٤ ، دار عالم الكتب للنشر والتوزيع ، الرياض - السعودية .

٢ - أنظر حسن حماد ، الإنسان وحيداً ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، مكتبة الشباب ، ص ٤٥

على المبادأة وتغيير ذاته والعالم من حوله .

إذا بدأنا بالنوع الأول من النظريات (أ) التي تذهب إلى وجود طبيعة إنسانية ، نجدها تنقسم بدورها إلى قسمين . الأول يرى أن الطبيعة الجوهرية للإنسان تتجسد من خلال واقع مثالي ممكن ، والثاني ينطلق من أن الطبيعة الجوهرية للإنسان تتحقق من خلال واقع كائن . من أنصار القسم الأول نظرية الاغتراب عند كل من فيورباخ ، ماركس ، وأريك فروم .

يعالج فيورباخ الاغتراب انطلاقا من نقده للدين ولفكرة الإله بوجه خاص . فيذهب إلى أن الدين نتاج الإنسان البدائي الذي دفعه الخوف من مواجهة أخطار الطبيعة التي تحيط به إلى افتراض قوة وهمية تفوق الطبيعة وتتجاوزها ، ومن ثم فهي - أي القوة - كفيلة بحمايته . ثم منح هذه القوة صفات الكمال ، ومن هنا نشأت فكرة الألوهية بوصفها ماهية الإنسان

المغتربة ، فالإنسان يخلق هذا الكائن الاسمي على صورته ويمنحه كل صفات القوة والكمال ، ثم يعود إلى إذلال نفسه بعد ذلك أمام ماهيته التي أحالها إلى موضوع (١) .

يرى فيورباخ أن الفرق الجوهري بين الإنسان والحيوان يتمثل في الوعي ، ليس الوعي الذاتي فحسب بل الوعي بالنوع . وتتحدد الطبيعة الجوهرية للإنسان من خلال ثلاث قوى هي : العقل والإرادة والوجدان [١] . وإذا ما كان يميز الإنسان الوعي بالنوع الإنساني ، فإن الله ليس شيئاً آخر سوى - هذا الوعي بالوجود النوعي ... ذلك أنه لا توجد ماهية أخرى يمكن للإنسان أن يفكر فيها ويحلم بها ، ويتخيلها ، ويشعر بها ، ويعتقد فيها ، ويرغبها ويحبها ويقدسها كشيء مطلق سوى ماهية الطبيعة البشرية ذاتها [٢] . هذا يعني أن الموقف الديني عند فيورباخ هو موقف اغتراب ، يجعل من الله موضوعاً مستقلاً عن الإنسان . لذا يرى فيورباخ أن حل مشكلة اغتراب الإنسان يتطلب إرجاع ما هو سماوي إلى الأرض ، بمعنى أن يدرك الإنسان أن فكرة الإله هي فكرته عن ذاته المغتربة . على هذا الحل رد ماركس في الأطروحة الرابعة عن

١ - حسن حماد، الإنسان وحيداً ، ص ٣٧

٢ - المرجع السابق ص ٣٨

فيورباخ : عندما نكتشف أن العائلة الأرضية هي سر العائلة المقدسة ، عندئذ ينبغي أن ننتــــقد الأولى في النظرية ونسعى إلى تشويرها في الممارسة [1] .

أما بالنسبة لماركس فإن اغتراب الإنسان يتمثل في العمل المأجور الذي يترتب عليه :

أ - اغتراب العامل (المنتج) عن ناتج عمله الذي يتعارض معه كشيء مغترب ، وكقوى لا تعتمد على العامل الذي ينتجها ، إنما تسيطر عليه وتستعبده .

ب - اغتراب العامل عن ماهية العمل ، فبدلاً من أن يثري العمل العالم الروحي للعامل ، نجد العكس ، يزداد العامل فقراً روحيا ، ذلك أنه بقدر ما يزداد العمل قوةً ودقة نجد أن العامل يزداد ضعفاً وتبلداً .

ج - اغتراب الإنسان عن المجتمع والآخرين : فاغتراب العامل عن ما ينتجه وعن نشاطه وماهيته الفعلية يؤدي إلى عزلته واغترابه عن الآخرين .

د - اغتراب العامل عن نفسه لكونه تحول إلى سلعة [2] .

أما أريك فروم على الرغم من أنه رفض في كتابه «المجتمع السوي » فكرة أن هناك جوهراً يمكن أن يشترك فيه الناس جميعاً ، إلا أنه عند مناقشته لمشكلة الاغتراب اضطر إلى الاعتراف بالطبيعة الجوهرية للإنسان ، خاصةً في مناقشته لمفهوم الذات الأصيلة والذات الزائفة ، حيث يتضمن مفهوم الذات الأصيلة عند فروم عدة مفاهيم : التفرد ، العقل ، الحب ، الإبداع . ومن المفترض عند فروم أن تؤدي السمات الأربع آنفة الذكر دور الوجود الجوهري ، أو الحالة المثالية التي ينبغي أن يكون عليها الإنسان . وفي مقابل الذات الأصيلة يطرح فروم الذات الزائفة ، وهي الذات التي تفتقر إلى صفات الذات الأصيلة ، أو لإحدى هذه الصفات . ويعتبر الذات الزائفة ذاتاً مغتربة (٣) . أي أن الاغتراب عنده يتمثل في عجز الإنسان عن أن يكون ذاته الأصيلة .

مما سبق يتضح على الرغم من اختلاف منظور كل من فويرباخ وماركس وأريك فروم لقضية اغتراب (الذات) إلا أنهم يلتقون جميعاً عند مسألة أن هذا الاغتراب يتم من خلال التباعد بين وضع الإنسان

---

١ - المرجع السابق ص ٣٨

٢ - السيد على شتا ، نظرية الاغتراب ص ١٣٠

٣ - حسن حماد ، الإنسان وحيداً ، ص ٤٢

الفعلي وبين طبيعته الجوهرية أو المثالية ، وبالتالي فهو يتضمن بصورة أو بأخرى صورة مثالية عن الذات يفترض أن الإنسان انفصل عنها[1].

كما اهتم هذا التيار بصفة أساسية بمحاولة الإجابة على السؤال : الاغتراب عن ماذا ؟ لكن الصيغة التي أجاب بها عن السؤال تجعل الاغتراب قدر كل فرد في المجتمع وعي ذلك أم لا .

على سبيل المثال ينبغي أن يشعر كل العمال المأجورين ، في إطار المفهوم التحليلي للاغتراب ، بعدم السيطرة اللامعنى ، اللامعيارية ، الانعزال الاجتماعي والغربة النفسية . غير أن واقع الحال غير ذلك . لذا نجد أن بلونر يأخذ على الماركسية (المحافظة) رؤيتها للاغتراب عن المجتمع باعتباره نتيجة مباشرة لانفصال العمال عن وسائل الإنتاج – السمة الأساسية في المجتمع الرأسمالي – الأمر الذي يترتب عليه الاغتراب العام للعاملين عن المجتمع . يؤكد بلونر أن ذلك لم يحدث ، فالعمال اليدويون يطالبون فقط بأعمال ثابتة وأجور معقولة ومنافع من استخدامهم [2].

تنتمي مساهمة كل من عارف وشتا إلى القسم الثاني من نظريات النوع الأول – أ – تلك النظريات التي ترهن الطبيعة الجوهرية للإنسان بواقع كائن ، من ثم يغترب الإنسان بقدر ما يفشل في الانتماء لهذا الواقع الكائن . في البدء استعرض شتا شتى الاتجاهات في التراث السوسيلوجي التي اهتمت بظاهرة الاغتراب بعد هيجل ، حيث أوضح تأثر هذه الاتجاهات كثيراً بهيجل في رؤيته للاغتراب الناشئ عن سلب المعرفة وسلب الحرية [3] :

أولاً : إن هناك نوعين من الاغتراب يرتبطان بسلب المعرفة : اغتراب الخضوع حيث تنفصل فيه الذات عن التوجيه الخاص وتخضع للتوجيه العام الصادر عن العقل الموضوعي . واغتراب الانفصال الذي يشير إلى سلب معرفة الذات بالعقل الموضوعي وسيطرة التوجيه الخاص . وقد اهتم بقضية سلب المعرفة من بعد هيجل كل من توكفيل ودوركايم وتونيز وزمل وميرتون .

ثانياً : الاتجاه الذي اهتم بسلب الحرية . وهو الاستخدام الذي بلوره

١ – المرجع السابق ص ٤٣

٢ – السيد علي شتا ، نظرية الاغتراب ص ٣١٦

٣ – المرجع السابق ص ٧ – ٨

هيجل عندما أشار إلى أن حرية الفاعل ترتبط باستيعابه العقل الموضوعي ، وفي حالة غياب الاستيعاب فإن ذلك يشير إلى سلب الحرية والتي يواكبها بالضرورة انفصال الذات عن العقل الموضوعي وقد اهتم بقضية سلب الحرية كل من ماركس ، وماكس فيبر ، وأريك فروم .

ثالثاً : الاتجاه الذي اهتم بالاستخدام المزدوج لمفهوم الاغتراب عند هيجل الذي يربط المفهوم ببعدي سلب الحرية وسلب المعرفة . ومن أنصار هذا الاتجاه بعد هيجل كل من فرويد ، كارل مانهايم ، ماركيوز ، بارسونز وعارف .

رابعاً : الاتجاه التحليلي الذي بدأ بتحديد ضمنيات مفهوم الاغتراب التي حصرها ملفن سيمان في : فقدان السيطرة ، اللامعنى ، اللامعيارية ، العزلة الاجتماعية والاغتراب النفسي باعتبارها عناصر تقف محل البديل لمفهوم الاغتراب .

من خلال مناقشة عميقة ومفصلة للتيارات المختلفة في نظرية الاغتراب أعلاه عرّف شتا الاغتراب بأنه :-

« عرض عام مركب من عدد من المواقف الموضوعية والذاتية التي تظهر من أوضاع اجتماعية وفنية ، يصاحبها سلب معرفة الجماعة وحريتها ، بالقدر الذي تفقد معه القدرة على إنجاز الأهداف ، والتنبؤ في صنع القرارات ويجعل تكييف الشخصية أو الجماعة مغترباً [1] »

أراد شتا من خلال هذا التعريف أن يعكس تصوره الاجتماعي أو النسقي لظاهرة الاغتراب الذي يتمثل في :-

- التأكيد على ضرورة الربط بين الجوانب البنائية والجوانب الدينامية لظاهرة الاغتراب، باعتبارها ظاهرة اجتماعية .

- أن الجوانب البنائية لظاهرة الاغتراب تتمثل في الجوانب الثقافية والاجتماعية والشخصية . وهي مرتبطة إرتباطاً وثيقاً ومتبادلة التأثير فيما بينها .

. - إن الجوانب الدينامية تشير بصورة مباشرة لفهم العملية الاجتماعية التي تفضي لظاهرة الاغتراب . وهي عملية تتكون من ثلاث مراحل : -

١ - السيد علي شتا ، نظرية الاغتراب ص ٣٢٢

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

أ - التهيؤ للاغتراب ب - النفور والرفض الثقافي

ج - التكيف .

- إن تناول ظاهرة الاغتراب من منظور البعد الواحد والأبعاد المتعددة في آن واحد لا ينطوي على أي تناقضات لأن التأليف فيما بينها ضرورة منطقية ومنهجية يقتضيها الفهم الشامل والعميق لظاهرة الاغتراب .

- إن هناك علاقة وظيفية بين الاغتراب والتغير والتوازن في النسق الاجتماعي .

إذا حاولنا أن نبحث إلى أي مدى وفقت هذه المساهمة الجادة التي تأسست على تراكمات البحث المضنية الساعية لتطوير النظرية السوسيلوجية من أجل تقديم تفسير مقنع لظاهرة الاغتراب ، مبتدئين بمحاكمة النظرية وفقاً للأسئلة المحورية التي ينبغي أن تجيب عليها نظرية الاغتراب ، الاغتراب عن ماذا ؟ ولماذا - أي كيف حدث (أسبابه) - وما نتائجه ؟

بالنسبة للسؤال عن ماذا نجد أن النظرية من خلال ربطها الاغتراب بسلب الحرية والمعرفة تفترض أن الطبيعة الجوهرية للإنسان تتمثل في الحرية والمعرفة ، وأن الإنسان متى ما فقد الحرية والمعرفة التي تؤهله من تحقيق الأهداف وفقاً للوسائل والمعايير السائدة فإنه يصبح مغترباً ، أي لا ينتمي للأهداف والوسائل والمعاييرالسائدة بعضها أو كلها (نقصد الأهداف والوسائل والمعايير) . بناءاً عليه تعرف النظرية المقترحة - الاغتراب على ضوء واقع مثالي كائن ، ومن ثم فإن كلّ من لا ينتمي لهذا الواقع الكائن فهو مغترب . لذا فهي تتحدث عن متصل للاغتراب يوضح أولاً أن المجاراة الرشيدة هي التي من خلالها يقبل أو يدرك الفاعل الأهداف والمعايير والوسائل السائدة ، أي يكون مستدمجاً لبنية العقل السائدة وفي ضوء التفاعل بين أنماط التكيف المغترب وكل من الوسائل والمعايير والأهداف

يتحقق سبعة عشر نمطاً من أنماط السلوك المغترب على المتصل تبدأ بالمجاراة الغير رشيدة ومستوياتها العديدة وتنتهي بنمط التمرد والثورة [1] .

واضح أن هذه النظرية نتيجة لربطها الاغتراب بواقع مثالي كائن ، أي نتيجة لربط الاغتراب بالأهداف والوسائل والمعايير السائدة ، أي بنية العقل السائدة ، فإنها لن تستطيع أن تميز بين الثوري والمجاراة الغير رشيدة . هذا حتى وإن كان في مقدور الثوري أو المبدع أن يتقدم بأهداف ووسائل ومعايير أرقى مما هو كائن ، فهو في جميع الأحوال مغترب يوضع في سلة واحدة مع المنسحب وهو الشخص الذي يرفض الأهداف والوسائل والمعايير السائدة دون أن يحقق أو يحتاز بديلاً عنها ، عليه لا شك أن هذه النظرية نظرية محافظة تفتقر إلى بعد المشروع ، وهي دعوة إلى المجاراة الرشيدة التي يستدمج من خلالها الفاعل الأهداف والمعايير والوسائل السائدة .

إن نظرية الاغتراب بشقيها ، الشق الذي يربط الاغتراب بما هو كائن والشق الذي يربط الاغتراب بالممكن ، في الحالتين تعاني من خلل أساسي ألا وهو إلصاق أعراض الاغتراب : فقدان السيطرة ، اللامعنى ، اللامعيارية ، الانعزال الاجتماعي والغربة النفسية بأشخاص بريئين من ذلك . على سبيل المثال عندما نعرف الاغتراب من خلال عدم الانتماء إلى واقع كائن- كما ذكرنا أعلاه- فإننا نضع الثوري والمنسحب على قدم المساواة في حين أن المنسحب يشعر بأعراض الاغتراب من فقدان سيطرة ، لا معنى ، لا معيارية ... إلخ . بينما الثوري لا يشعر بتلك الأعراض ، بل عليالعكس من ذلك يشعر بالسيطرة وجدوى حياته وانتمائه لقضيته أو رسالته ويشعر بتوافق وثراء عالمه الداخلي . من ناحية أخرى حينما نعرف الاغتراب من خلال واقع مثالي ممكن الحدوث نجد أننا مجبرون على افتراض ، على سبيل المثال ، أن كل العمال مغتربون ، وهذا أيضاً غير سليم.

تجدر الإشارة إلى أن مصادر الاغتراب – أسبابه – تتحدد وفقاً لطبيعة النظرية ، فإذا كانت النظرية ترهن الطبيعة الجوهرية للإنسان من خلال واقع مثالي ممكن فإنها في هذه الحالة ترى في الواقع الكائن مصدراً يحتوي على أسباب الاغتراب – دواعي سلب الحرية والمعرفة – ومن ثم ضرورة تغيير الواقع الكائن من أجل إزالة حالة الاغتراب. في

١ – السيد على شتا ، نظرية الاغتراب ص ٤١٤

هذه الحالة تعتبر نظرية الاغتراب نظرية نقدية راديكالية تسعى إلى تغيير النظام الاجتماعي القائم . أما إذا اعتبرت النظرية الواقع الكائن واقعاً مثالياً فإنها سوف تبحث أسباب الاغتراب في الفرد نفسه ، بمعنى أن تصبح للاغتراب أسباب سيكولوجية اجتماعية . أي ويرجع السبب إلى عدم قدرة الفاعل على السيطرة وفهم مواقف الحياة . في هذه الحالة تتم إزالة حالة الاغتراب بعلاج الفرد وإعادة توافقه وتواؤمه مع النظام القائم . لذا تكون النظرية في هذه الحالة نظرية محافظة ترى ظاهرة الاغتراب ضمن القوى التي تعمل من أجل الحفاظ وضبط البناء الاجتماعي .

هذا فيما يختص بالنظريات التي تنطلق من فرضية وجود طبيعة جوهرية للإنسان ، أما إذا انطلقنا من فرضية عدم وجود طبيعة جوهرية تتمثل في واقع مثالي قائم أو آخر ممكن فإننا لن نستطيع أن نجيب على السؤال : الاغتراب عن ماذا ؟ لذا نجد أن الخيار الوحيد المتاح لكل من وجهة النظر القائلة بالطبيعة المرنة المتغيرة تبعاً لشروط الحياة ووجهة النظر القائلة بالحرية المطلقة للإنسان يتمثل ، فيما إذا أقررنا بوجود الاغتراب ، في إن نعتبره صفة أو ظاهرة تتعلق بوجود الإنسان بوصفه ذلك الوجود ز المهمل ز أو ز الملغى هناك ز وهو المنحى الذي يعرف بالاغتراب الوجودي . أوضح حسن حماد أن الاغتراب الوجودي ينشأ عن ثلاث أنواع من الغياب [١] :

i – المجانية وهي تعني غياب الضرورة ، غياب أي قوانين أو أنظمة من شأنها أن تمنح الإنسان الإحساس بالأمان والثقة بالمستقبل ، ليس هناك يقين في أبسط شيء

ii – غياب المطلق : فإذا لم تكن هناك قيم مطلقة أو ثابتة ترسم للإنسان حدود سلوكه ، فإن كل الأشياء مباحة ، وكل القيم بلا معنى .

iii – غياب المعنى : أينما وليت وجهك فلن تجد سوى اللامعقول . والعقل عاجز عن الإجابة على أهم الأسئلة : ما هي الحياة ؟

بناءاً على وجهة النظر الوجودية نحن نفر من عبء الوجود ، أي نفر من الاغتراب الواعي إلى الاغتراب اللاواعي بعدة طرق : الامتثال أو الخضوع للحشد والمألوف ، الرغبة في خداع الذات ، (سوء الطوية) ،

١ – حسن حماد ، الإنسان وحيداً ص ٩٤

الرغبة في الانتحار ، أو القفزة الإيمانية التي بواسطتها تتم تصفية العقل – سر العذاب ومستودع القلق الإنساني . إذن نحن أمام نوعين من الاغتراب : اغتراب واعٍ يتسلح بالعقل ويسعى إلى التفرد ، وتحقيق حلم التحرر حتى لو كان الثمن إحساسنا المرعب بالوحدة والهجران، واغتراب لا واعٍ هو في الأساس فرار من الاغتراب الأول [1].

بعد هذا العرض الموجز لموقف نظرية الاغتراب نتوجه لمعالجة الظاهرة بناءاً على التحليل الفاعلي . يتأسس فهمنا لظاهرة الاغتراب انطلاقا من تحديدنا للطبيعة الإنسانية بوصفها فاعلية وانطلاقا من فهمنا لديناميات بنيات العقل . لذا يمكننا أن نعرف الشخص (أو الجماعة) المغترب بأنه الشخص الذي فقد الانتماء لبنية العقل السائدة ولم يحقق الانتماء لبنية عقل بديلة . وتتمثل نتائج أو أعراض الاغتراب في : فقدان السيطرة ، اللامعنى ، اللامعيارية ، الانعزال الاجتماعي والغربة النفسية .

أما لماذا يحدث الاغتراب ، أي ما هي الأسباب المؤدية إليه ؟ نجد أن السبب يرجع إلى تصدع بنية العقل السائدة (موضعياً في حالة الفرد) ، ونعني بالصدع الموضعي (كما أوضحنا سالفاً) إحساس المرء ربما منذ الطفولة الباكرة بفقدان الأمن والحماية ، أي إن البنية لا توفر له الأمن والحماية المطلوبة وذلك لأحد أو بعض الأسباب التالية : – اليتم الفقر ، الاضطهاد ، الإعاقة ، وكل ما يؤدي إلى سلب الحرية والمعرفة ... إلخ .

لماذا يؤدي الاغتراب للأعراض آنفة الذكر ؟ يرجع السبب إلى أن المغترب وفقاً للتعريف المحدد يكون قد فقد فاعليته ، وإذا كانت الفاعلية هي السمة المحددة للطبيعة الإنسانية وهويته يترتب على ذلك تلقائياً :–

i– أن يشعر الإنسان بالعجز (فقدان السيطرة) حينما يفقد فاعليته .

ii– بداهةً أن يشعر باللامعنى من فقد هويته .

iii– إن عدم الانتماء لبنية العقل السائدة يعني تلقائياً اللامعيارية .

iv– أن عدم الانتماء لبنية العقل السائدة يعني مباشرة الانعزال الاجتماعي .

V– من فقد هويته فقد نفسه فيصير غريباً عن نفسه .

١ – المرجع السابق ص ١٦٧

مع ملاحظة أن هذه الأعراض قد تتفاقم فتؤدي إلى الانهيار النفسي والجنون أو الانتحار . بالطبع لا غرابة أن يفقد الإنسان طبيعته أو هويته ، فالإنسان كائن حي ويمكن أن يفقد حياته ، وما يدل على أنه كان حياً هو موته ، وبنفس القدر يؤكد الاغتراب بسماته المرضية حالة موت الفاعلية التي آل إليها الإنسان المغترب .

يستبعد تصورنا لظاهرة الاغتراب شخصين درجت بعض النظريات إلحاقهما دون وجه حق ضمن حالة الاغتراب :-

١ - شخص انفلت من بنية العقل السائدة بمشروع ودافع عن هذا المشروع فاحتاز بنية عقل خلاق . من ثم أصبح منتميا لبنية عقل بديلة ، فهو غير مغترب والدليل على ذلك أنه لا يحس بكل تلك الأعراض آنفة الذكر . بل أن أحاسيسه ومشاعره تكون على العكس من ذلك تماماً ، على أقل تقدير أنه يحس بأنه كسب نفسه ولم يخسرها أو يخنها ، وصحيح أنه ربما شوّهت بعض دواخله جزاءات وضغوطات بنية العقل السائدة ، ولكن لا يمكن وضعه مع المغترب في خندق واحد.

٢ - شخص مستدمج لبنية العقل السائدة ، إذن هو متماهي مع البنية منفذاً لبرامجها ، التي هي برامجه الذي تعبر عن فاعليته . لذا ليس هناك ما يبرر زجّه في طائفة المغتربين ، خاصة وهو لا يشعر بأعراض الاغتراب . بالطبع ينشأ افتراض انه مغترب من إطلالتنا عليه من مرجعية بنية عقل مثالية أو أخرى ، وهي إطلالة لا يبررها سوى عدم معرفة ديناميات بنيات العقل .

أما بالنسبة للعلاقة بين الاغتراب والتغير والتوازن في النسق الاجتماعي فيمكن معالجتها على النحو التالي :-

إذا كانت بنية العقل السائدة ناجحة ، أي موفرة للأمن والحماية والرفاهية للجميع ، في هذه الحالة يكون البناء الاجتماعي في أكثر حالات استقراره ، من ثم يقل عدد المنفلتين وبالتالي المغتربين . هذا ليس فقط لأن نجاح البنية يستأصل بقدر الإمكان الأسباب المؤدية للاغتراب وإنما لأن نجاح البنية يترتب عليه زيادة قدراتها القمعية ، فالمنفلت يجبر إما على الرجوع والتواؤم أو تدميره بصورة شاملة. بهذا يصبح من

العلامات البارزة لاستقرار وتوازن البناء الاجتماعي قلة المغتربين . من ناحية أخرى يزداد عدد المغتربين بقدر ما تتصدع بنية العقل السائدة فيصبح الاغتراب هو البوابة التي ينفذ من خلالها المبدعون الذين يعملون من أجل إبداع بناء اجتماعي بديل ، فينجم التغير الاجتماعي .

٤:٣ - تطور المعرفة

قبل آلاف السنين ، مع بداية التطور الاجتماعي التاريخي للبشرية ، كان لزاماً على بنية العقل التناسلي أن تؤمن الحياة الإنسانية في القاعدة ، فسادت جميع المجتمعات البشرية ، وساد خطابها ، ساد وعي القصور . لذا في وسعنا أن نؤكد إن أهم سمة تميز المعرفة البشرية هي تطورها من تدني الفاعلية ، حيث وعي القصور ، لتحقق في نهاية المطاف نمو الفاعلية ومن ثم وعي الفاعلية . يتمثل وعي القصور في أن مكون الدلالة التناسلي يقذف بمرجعية الفعالية السببية خارج الذات وخارج الكون ، هذا بدوره يجعل من الأبستيمة العاملة ذات طبيعة غيبية . فيحتشد العالم بالغيبيات والميتافيزيقيات من أساطير وسحر وخرافة ، يحتشد العالم بالأرواح الخيِّرة والشريرة والعفاريت والآلهة . ساد خطاب بنية العقل التناسلي جميع الحضارات السابقة باستثناء الحضارة الغربية الراهنة . غير أن سيادة خطاب بنية العقل المعنية ، لا يعني أنه الخطاب الوحيد الموجود ، وفقاً لآلية نمو الفاعلية هناك من المبدعين من ينفلت ليس فقط من أسر بنية العقل السائدة وإنما أيضا من جاذبية فضائها الدلالي . فنجد في قمة زخم الخطاب التناسلي فلاسفة من أمثال ديموقريطس الذي قال بمادية العالم وتركيبه الذري ، وبروتوقورس الذي قال بأن الإنسان مقياس الأشياء جميعها . ولكن متوقع أيضاً أن ينبذ ويهمش الخطاب المادي والخلاق في فضاء بنية العقل التناسلي .

في عصر النهضة الأوربية ، عصر نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي تعرف الإنسان الغربي على مادية العالم من خلال الانخراط في إنتاج واستحواذ الخيرات المادية . من ثم بدأ في وضع الفروض المادية

ومساءلتها تجريبياً فتأسس العلم بصورة منهجية من خلال عقد قران النظرية بالتجربة ، ونسبة لأن البشرية ما زالت في المراحل المتدنية الفاعلية فإن الفروض الأبستملوجية الراجحة هي بالضرورة تلك التي تعكس وعي القصور: وعي أن كل جسم يظل قاصراً بذاته عن تبديل حالته ما لم تؤثر عليه قوة خارجية ونسبةً لأن القصور سمة جوهرية للمادة الصماء ، بينما هو حالة مؤقتة بالنسبة للطبيعة البشرية ، كان لابد أن يتأسس في البدء علم الفيزياء ، وعلى وجه الخصوص الميكانيك ، وأن يكون مبدأ القصور الذاتي من أوائل القوانين الكونية التي يتم كشفها .

تعتبر المرحلة الانتقالية – فترة نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي – مرحلة حاشدة بديناميات بنيات العقل . فبينما تكون العلاقة بين بنية العقل البرجوازي الوليدة وبنية العقل التناسلي علاقة تناحرية ، حيث الصراع الاجتماعي والمعرفي ، نجد في نفس الوقت أن التداخل بين الفضاء الدلالي التناسلي والبرجوازي يملي أو يشكل أرضية أبستملوجية للمصالحة والتوفيق بين العالمين البرجوازي والتناسلي – كما نتوقع من ناحية أخرى أن تستعين بنية العقل البرجوازي وتتآزر مع بنية العقل الخلاق من أجل بناء مشروعها البرجوازي . وربما كانت الثنائية الديكارتية تعبيراً صادقاً عما يمليه التداخل بين الفضائين الدلاليين لكل من بنية العقل البرجوازي والتناسلي من اشتراطات أبستملوجية . ز وثمة من يرى أن ربط ديكارت بين العالمين هو إنجاز علمي – فلسفي – تاريخي – وهو نوع من المصالحة المعرفية بين الحقيقة الروحية – الدينية من جهة ، والحقيقة المادية العلمية من جهة أخرى ، وهي اعتراف بالعالم المادي جوهراً مساوياً للعالم الفكري – الروحي – الديني . وهذا الربط يمثل نقلة حاسمة من مرحلة سيطرة اللاهوت والميتافيزيقيا المدرسية وصوريّتها وغائيتها إلى مرحلة التوازن مع العلوم الطبيعية الصاعدة وبخاصة الفيزياء ... (١) .

أوضحنا سابقاً أن فوكو تحدث عن ثلاث أبستيمات : البحث عن التشابه في عصر النهضة والبحث عن النظام في العصر الكلاسيكي ،

ثم مولد التاريخ ومولد الإنسان في أبستيمة الحداثة . لم يجد فوكو مبرراً منطقياً لظهور هذه الأبستيمات ، فهي بالنسبة له تتناسل عشوائياً ، وتموت قضاءاً وقدراً . ويرجع السبب في ذلك لاعتماد فوكو في منهجيته الوصفية على إيحاءات من البنيوية الخطية واللسانيات أكثر من اعتماده على نظرية في تركيب العقل ، لذا فإنه لم يستطع حتى أن يجد موطئاً لخطابه البنيوي أو ما بعد البنيوي .

سوف نتفق مع فوكو في أن البشر قبل عصر النهضة وأبان عصر النهضة قد انشغلوا بالآلهة والتشابه فتلك خاصية ابستيمة بينة العقل التناسلي . ثم نجده قسم ما بعد عصر النهضة إلى عصر البحث عن النظام وعصر البحث عن التاريخ. وأول ما نود أن نلفت إليه النظر في هذا المقام أن البحث عن المعرفة ، أياً كان نوعه هو البحث عن النظام ، فموضوع المعرفة هو النظام ، وكل معرفة هي بالضرورة بحث عن نظام ما . فانشغال البشرية في أبستيمة بنية العقل التناسلي بالآلهة كان بحثاً عن إجابات لأسئلة تتعلق بنظام الكون والحياة والإنسان والمعرفة. وهي أسئلة تتعلق بأصل وتركيب ووظيفة النظام : نظام الكون ، نظام الحياة ، نظام الإنسان ونظام المعرفة . كان مفهوم التاريخ ومفهوم التطور هامشياً في الفضاء الدلالي لبنية العقل التناسلي . ذلك لأن الابستيمة التناسلية بركونها لمفهوم الإله حسمت الإجابة لصالح مفهوم نظرية الخلق الموحد .

إذن يتعلق البحث في أبستيمة العصر الكلاسيكي كما يتعلق في ابستيمة عصر الحداثة بالنظام ، ولكن كان البحث بصفة أساسية في ابستيمة العصر الكلاسيكي عن نظام الكون ، بينما في ابستيمة عصر الحداثة عن نظام تطور المجتمعات (التاريخ) وعن نظام تطور الكائنات الحية (الدارونية) . عليه في ضوء التحليل الفاعلي لا يمثل الانتقال من العصر الكلاسيكي إلى عصر الحداثة انتقالا من أبستيمة إلى أخرى ، أي لا يمثل قطيعة أبستملوجية . حسب التحليل الفاعلي كل هذه الفترة : الكلاسيكية والحداثة وما بعد الحداثة التي تشتمل على خطاب فوكو نفسه تقع في إطار أبستيمة بنية العقل البرجوازي ، أي انطلاقا من

١ - انظر عبد الله إبراهيم المطابقة والاختلاف ، المركزية الغربية ، إشكالية التكون والتمركز حول الذات ، ١٩٩٧ المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ص ٨٠

مفهوم المادة ، الذي أخذ صبغة النسق في الأطروحات البنيوية وما بعد البنيوية . فالنظام الذي يتحدث عنه فوكو في أبستيمة العصر الكلاسيكي كان نظاماً مادوياً، والتاريخ الذي تحدث عنه في عصر الحداثة كان تاريخاً مادوياً أيضاً : المادية التاريخية ، كما تم بحث القوى والأسباب المادية التي استحدثت تطور الكائنات الحية في الداروينية .

من طبيعة الابستيمة أن تتوسع وتتمدد أفقياً لتشمل ظاهرات مختلفة ، وتتمدد رأسياً استكناهاً لنفس الظاهرة . يتمثل التمدد الرأسي ، على سبيل المثال - في الانتقال من الديناميكا الحرارية إلى الميكانيكا الإحصائية ، أو الميكانيكا النيوتونية إلى ميكانيكا الكم . يتمثل التمدد الأفقي في الانتقال من دراسة الجمادات (الفيزياء) إلى دراسة الكائنات الحية (البيولوجيا) إلى دراسة الإنسان (العلوم الإنسانية) لذا فنحن نجد أبستيمة بنية العقل البرجوازي بعد أن حققت انتصارا باهراً على مستوى المادة الصماء بدأت تتوسع أفقياً لاستكناه ظاهرة الحياة فكانت البيولوجيا ولقد تطورت علوم الحياة (البيولوجيا) واغتنت باستخدامها للأساليب الفيزيائية الكيميائية . ولكن هناك ما زالت بعض المشاكل التي تحتاج إلى حل ، والتي ربما احتاج حلها إلى ابستيمة جديدة ، أو على أقل تقدير نموذج إرشادي جديد . بل أن أبستيمة بنية العقل البرجوازي واصلت توسعها لتشكل أرضية فكرية تحتية للعلوم الإنسانية ، فنشأت هذه العلوم مرتكزة على ترابها . ومن هنا جاءت إشكالية هذه العلوم . أصبحت اختزالية . كما لاحظنا عند ماركس ، فرويد ، اسكنر وليفي اشتراوس .

في إطار البنيوية الخطية والعقلانية الخطية يكون من العسير التمييز بين خصائص مرحلتين متميزتين للحضارة الغربية ، هما : مرحلة نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي ومرحلة استواء وسيادة نفس البنية . في المرحلة الأولى وكنتيجة لتصدع بنية العقل التناسلي واستنفاد مهامها التاريخية في السيادة ، تبدأ بنية العقل البرجوازي كما تبدأ بنية العقل الخلاق في التصدي للتحديات القائمة واقتراح الحلول العملية والنظرية . فتطرح بنية العقل الخلاق خطابها المتعلق بحرية الإنسان وكرامته

وبالعدالة الاجتماعية والحب والإخاء والعطاء الشامل وبأولوية الوعي والإرادة في كل مشروع تأسيسي ، ونسبة لأن هذا الخطاب لا يتناقض في هذه المرحلة ومطالب القوى البرجوازية الصاعدة والمتطلعة للتحرر من أغلال بنية العقل التناسلي وزبانيتها الإقطاع والكنيسة ، فإن بنيتي العقل البرجوازي والخلاق تتآزران في هذه المرحلة من أجل الإجهاز على التحديات وبناء المشروع البديل .

عليه السمة المميزة لمرحلة نهضة وتأسيس الحضارة الغربية هي تآزر وتعاضد بنيتي العقل الخلاق والبرجوازي . في واقع الأمر إن هذه السمة ليست حكراً أو قاصرة على نهضة الحضارة الغربية وحدها ، بل إننا نجد في جميع الحضارات السابقة للحضارة الغربية الراهنة ، أنه حينما تتصدع بنية العقل التناسلي أمام تحديات تعجز عن مواجهتها تتم الاستعانة ببنية العقل الخلاق فتحدث النهضة الحضارية . ولكن بما أنها نهضة متحققة في فضاء بنية العقل التناسلي ، فإن بنية العقل التناسلي تؤول إلى السيطرة من جديد سرعان ما تمكنت بنية العقل الخلاق من إزالة التحديات والصعوبات التي عجزت عن مواجهتها بنية العقل التناسلي . إذن يمكننا القول أنه في مرحلة تأسيس الحضارة الغربية تآزرت بنية العقل البرجوازي واستعانت بنية العقل الخلاق ، بمعنى آخر تبنت بنية العقل البرجوازي في هذه المرحلة خطاب بنية العقل الخلاق ، لذا جاء خطاب الحداثة مطالباً بالحرية والإخاء والمساواة ومؤمناً بأن المبادرات البشرية تساهم في صناعة التاريخ ، وأن التاريخ يحقق نوعاً من التقدم ، وأن لذلك التقدم معنى واتجاهاً مرتبطين بفعاليات وأهداف البشر . كما جاء خطاب الحداثة مركزاً على العقل والعقلانية ، أي على المبدأ القائل ز أن لكل شيء سبب معقول ز . فانفتحت أبواب العلم الحديث فنمى وازدهر .

هذا فيما يختص بمرحلة نمو وتشكل بنية العقل البرجوازي ، أما في مرحلة الاستواء والسيادة فبداهةً أن تترجم أو تقرأ بنية العقل البرجوازي ، بعد أن خلصت إليها السيادة ، خطاب بنية العقل الخلاق وفقاً لخصائصها التكوينية ، ووفقاً لبرامجها في العطاء بوصفها بنية

عقل مستغلقة ، تفهم الحرية والإخاء والمساواة في حدود برنامجها المحدود للحب والعطاء . وفي خارج هذه الحدود ، أي الفسحة اللاعقلانية بالنسبة لها ، تمارس الظلم والاستبداد والاستغلال والاستعباد والعنصرية بغية تحقيق برامجها . في مرحلة الاستواء تكون بنية العقل البرجوازي قد حسمت الصراعات الأساسية لصالحها وحققت من النجاحات ما يجعلها مستدمجة من قبل غالبية المواطنين ، وتكون آليات ضبطها وبرمجتها : القانونية والاجتماعية والنفسية والأيدلوجية في قمة فعاليتها . وبسيادة البنية يسود الإنسان المنمط ، الإنسان المغلول ، الإنسان ذو البعد الواحد . هو بالضبط الإنسان الذي تتحدث عنه البنيوية الخطية : الإنسان المحكوم بالنسق .

عليه فإن البنيوية وما بعد البنيوية – ما بعد الحداثة – محقة في ادعائها بأن الإنسان كذات ووعي وإرادة وقدرة على الخلق والإبداع لا وجود له أو أنه قد مات إذا كان الأمر يتعلق بالإنسان المغلول ، لكن المشكلة أن المنهجية البنيوية الخطية لا تستطيع أن تكشف وتتعرف إلا على الإنسان المغلول ، لذا فهي قد استنتجت خطأً أن (الإنسان الخلاق) لا وجود له من حيث المبدأ . نجم هذا الخطأ من المحدودية الابستملوجية للبنيوية الخطية : ماديتها واختزالها : افتراضها أن القوانين الأساسية على مستوى المادة الصماء وعلى مستوى النسق ، واختزالها تعددية بنيات العقل إلى بنية واحدة .

ولقد ترتب أيضاً على المحدودية الابستملوجية آنفة الذكر الخطأ الفادح الذي وقعت فيه البنيوية وما بعد الحداثة المتمثل في رفضهما العقل والعقلانية ، وإعلانهما إفلاس العقل بينما المعني في واقع الأمر إفلاس بنية العقل البرجوازي . هكذا بناء على قصور المنهجية المستخدمة ثم تعميم محدودية وفساد بنية العقل البرجوازي بوصفه سمة مطلقة للعقل ، وبأن العقل قد عجز وتنكر لأحلام وادعاءات الحداثة . ولكن عن أي عقل يتحدثون ؟ إننا من الآن فصاعدا لن نتحدث عن العقل بصورة هلامية ، ومن ثم نملي عليه الوظائف والأدوار حسب هوانا ، وإنما سوف نضع في الاعتبار أن للعقل تركيبه (مورفلوجيته) بنياته

المتعددة، التي تحدد وظيفته من خلال تفاعله وجملة الشروط التاريخية الكائنة .

إن انطلاق البنيوية الخطية ، ليفي اشتراوس على سبيل المثال ، من نظرية مادوية – اختزالية حول الإنسان ، يدور في فلك ابستيمة بنية العقل البرجوازي وإثراء لفضائها الدلالي ، ومن ثم دعمها وتعزيز سطوتها في استبعاد وحذف أي مشروع للتعالي والتجاوز . لقد اكتشف ليفي اشتراوس أو وضّح أن منطق الفكر البري لا يختلف عن منطق الفكر المتحضر ، ومن ثم استنتج تكافؤ الثقافات : تعادل العلم والخرافة . ولكنا أوضحنا بدورنا أن المكون النظمي (المنطق) لا يختلف من بنية عقل إلى أخرى ، ومع ذلك تختلف آلية التعقل من بنية إلى أخرى نتيجة لاختلاف مكونات الدلالة ، يترتب على ذلك ثلاث أنماط أساسية من الثقافات غير متعادلة ، ثقافات تعتقل الإنسان في الغيبيات ، ثقافات تعتقل الإنسان في الماديات والأنساق ، وثقافات تعني بتنمية فاعلية الإنسان . صحيح أننا لا نجد أي من هذه الثقافات في حالة نقية ، بمعنى على سبيل المثال ، أن الثقافات الغيبية لا تخلو من خطابات تعني بتنمية فاعلية الإنسان ، غير أننا نحكم بناء على الوضع الحضاري العام .

بنفس القدر الذي أدت به المحدودية الابستملوجية للبنيوية الخطية إلى تعميم واستخلاص أن الإنسان المغلول هو الحالة الدائمة أو المطلقة للإنسان ومن ثم استبعدت الإنسان الخلاق ، بنفس القدر نجد أن هذه المحدودية وإيحاءاتها التي استندت عليها ما بعد البنيوية أو ما بعد الحداثة قد أدت إلى الخطأ الفادح الذي وقع فيه أنصار ما بعد الحداثة المتمثل في رفضهم للعقل والعقلانية ، وإعلانهم عن إفلاسه ، بينما المعني في واقع الأمر إفلاس بنية العقل البرجوازي . من هذا المنطلق نحن نتفق مع ما بعد الحداثة في رؤيتها الصورة الشوهاء للإنسان المغلول ، ولا نتفق معها أن هذه الصورة هي الإنسان من حيث هو ، فالإنسان الخلاق موجود يأتي من حيث لا يحتسبون . نتفق أيضاً مع ما بعد الحداثة في نقدها للعقلانية إذا كان المقصود هو العقلانية البرجوازية ، ولا نجعل من العقلانية البرجوازية معياراً للعقل من حيث هو . إن الإشكالات التي

أثارتها ما بعد الحداثة إشكالات واقعية ولكنها ، في تقديرنا ، تنشأ من استغلاق بنية العقل . مع ملاحظة أن نقد خطاب ما بعد الحداثة للحداثة (أو بنية العقل البرجوازي) في حد ذاته لا يجعل من ما بعد الحداثة خطابا بديلاً للخطاب الحداثي ما لم تكشف ما بعد الحداثة عن بنية العقل البديلة .

في هذا الصدد تحدث هيرماس عن العقل الأداتي والعقل التواصلي . وبمراجعة السمات الأساسية للعقل الأداتي الذي تحدث عنه هيرماس، نجد أنها نفس صفات وسمات بنية العقل البرجوازي ، كما نجد أن السمات التي ألحقها بالعقل التواصلي هي سمات بنية العقل الخلاق [1] . ولكن نسبةً لأننا لا نستطيع أن نمنح أو نهب العقل من السمات والوظائف حسب هوانا فالمطلوب هو تحديد التركيب الذي يجعل من العقل التواصلي تواصلياً . والتركيب الذي يجعل من العقل الأداتي أداتّياً وتوضيح آليات التحول من عقل إلى آخر.

٤:٣:١ - أزمة الماركسية

يقصد بأزمة الماركسية جملة شروط تدني الفاعلية التي لم يكن في مقدور الماركسية قراءتها بحكم خصائص بنيتها النظرية الأمر الذي أدى ، حين تطبيقها ، وهي حبلى بالقصور في معانقة الواقع ، إلى فشل أو إنهيار النموذج السوفياتي في تطبيق الاشتراكية. ويقصد بالماركسية الماركسية اللينينية ، أو المادية الجدلية (الديالكتيكية) ، الجهد النظري الذي تطور من خلال أعمال ماركس ، انجلز ولينين ، وهي النظرية التي خضعت للتجربة . ونسبةً لأن كافة السلبيات رجحت كفة الإيجابيات فإن النظرية لم يحالفها الحظ رغم التضحيات الكبيرة التي بذلت خلال جملة التجربة .

توجد وجهات نظر متباينة حول فشل التجربة ، فمن قائل الاشتراكية يوتوبيا ، فكرة خيالية ، لا تتماشى والطبيعة البشرية ، فالاشتراكية تسعى إلى الملكية العامة لوسائل الإنتاج بينما الإنسان أناني لن تتوفر له الدافعية للإنتاج إلا من خلا ل الملكية الخاصة لهذا فشلت التجربة . إن

١ - انظر عبد الله إبراهيم ، المطابقة والاختلاف ، ١٩٩٧ ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب - ، ص ٣٥٤-٣٥٩

وجهة النظر هذه صائبة وخاطئة . صائبة لأنه من العسير ، إن لم يكن من المستحيل ، بناء اشتراكية بواسطة بينة عقل مستغلقة . ونحسب أن فشل التجربة يرجع بالفعل، إلى أن مهمة بناء الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي أوكلت لبنية اجتماعية، أو بالأحرى شرائح اجتماعية ، تغلب عليها سيادة بنيات عقل مستغلقة . ومع ذلك تعتبر وجهة النظر القائلة باستحالة تحقيق الاشتراكية خاطئة من منطلق أنه ليست كل بنيات العقل مغلقة . لذا فإن سؤال بناء الاشتراكية يرتبط عضوياً بسؤال نمو وتشكل بنية العقل الخلاق .

ثانياً : توجد وجهة النظر التي تقول إن الاشتراكية فشلت في الاتحاد السوفيتي نتيجة لأخطاء في التطبيق . بمعنى أن النظرية لا غبار عليها ولكن تلاميذ دوغماطيين وبيروقراطيين هم الذين أفسدوا تطبيق النظرية : على سبيل المثال يرى غارودي بعد مرحلته الستالينينية-أن فشل التجربة يرجع إلى ثلاثة أخطاء [1]

أ - تطبيق قانون رأسمالي للنمو يعني بالأولوية المطلقة للصناعة الثقيلة ، حال دون تصور الاشتراكية انطلاقا من غايتها .

ب - الخلط بين إضفاء الطابع الاشتراكي والتدويل . وكان ماركس يرفض تحديد الاشتراكية بالتأميم . ترتب على ذلك « بدلاً من أن تكون الخطة أداة للتوجيه والإنتاج وفقاً لمتطلبات الإنسان وليس للربح ، أصبحت مؤسسة ذات طبقات شبه عسكرية من دون زمشاركةس الأساس حيث استولى أفراد الحزب على السلطات كلها وقرروا باسم العمال من دون أن يستشيروهم [2] » .

ج - مزج التخطيط ودوره التوجيهي بمنهج إدارة تحدد الاستثمارات والأسعار ومعايير الإنتاج والتوزيع التجاري انطلاقاً من بيروقراطية مركزية وأجهزة محلية تعينها .

تجدر الإشارة إلى أن جميع هذه الأخطاء التي أشار إليها غارودي وغيرها تندرج في إطار مظاهر تدني الفاعلية التي لم يكن في مقدور الماركسية أن تتنبأ بها ومن ثم تضع لها الحلول ، بمعنى آخر إننا نذهب إلى أن الجزء الأكبر والأساسي من أخطاء التطبيق نجم من أن

١ - غارودي روجيه ، حفارو القبور - نداء جديد إلى الأحياء - تعريب رانيا الهاشم ، ١٩٩٣ ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ص ٢٨ - ٤٠

٢ - المرجع السابق ص٢٨ - ٤٠

الماركسية – اللينينية بحكم بنيتها النظرية أوكلت مهمة بناء الاشتراكية لشرائح اجتماعية غير مؤهلة تاريخياً لبناء الاشتراكية . نقصد بذلك أن لينين ورفاقه لم يجدوا داخل بنية النظرية أية محاذير توضح أن أسباب ذاتية – تتعلق بسيكولوجية جماهير الثورة – سوف تعيق بناء الاشتراكية ، حالة كون لينين ورفاقه تمكنوا من القيام بالثورة ، واستولوا على السلطة وقاموا بتغيير شروط الحياة المادية وفقاً لمتطلبات بناء الاشتراكية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والقانونية ... إلخ. بل وجدوا أن البناء الفوقي يعتمد على البناء التحتي عليه المطلوب هو تغيير البناء التحتي ليتغير البناء الفوقي . مع ذلك لم تخلوا التجربة من إيجابيات وكان هناك اشتراكيون عبّروا أصدق تعبير عن الإنسان الاشتراكي وطموحاته ، وأنهم أدركوا الأخطاء في حينها واحتجوا عليها ، ولكنهم كانوا أقلية وكان صوتهم نشاذاً .

يتضح مما سبق أننا لا نتبنى وجهة النظر التي تعزو فشل الاشتراكية في الاتحاد السوفيتي إلى أن الاشتراكية نظرية خيالية ، كما أننا لا نتبنى وجهة النظر القائلة بأن النظرية سليمة لكن الخطأ في التطبيق . بل نذهب إلى عكس ذلك نذهب إلى أن الجزء الأكبر مما يسمى أخطاء التطبيق والممارسة نشأ من محاولة تفعيل الواقع وفقاً لهيكل نظرية لا تمتلك في الأساس جزءاً أساسياً من معطيات الواقع . لذا لزم إلقاء بعض الضوء على عموميات هيكل النظرية ، ومن ثم نكشف عن الثغرات التي نفذت من خلالها الأخطاء والممارسات التي أودت بالتجربة إلى موارد الهلاك .

جاء في الموسوعة الفلسفية التي وضعتها لجنة من العلماء والأكاديميين السوفيت في استهلال تعريف المادية الجدلية قولهم « النظرة العلمية الفلسفية للعالم،وهي جزء مكون للمذهب الماركسي ، وأساسه الفلسفي ، وقد وضع ماركس وانجلز المادية الجدلية وطورها لينين وغيره من الماركسيين .. إن ماركس وانجلز لم يقتصرا على استعارة تعاليم الماديين القدامى وجدل المثاليين ، ولم يقوما بمجرد عملية تركيب للاثنين، وإنما انطلقا من آخر الاكتشافات في العلم الطبيعي ومن

الخبرة التاريخية للإنسانية ، وأثبتا أن المادية لا يمكن أن تكون علمية ومتماسكة إلا إذا كانت جدلية ، وأن الجدل بدوره لا يمكن أن يكون علميا على الأصالة إلا إذا كان مادياً . وقد كان ظهور نظرة عامة علمية إلى التطور الاجتماعي وقوانينه (المادية التاريخية) عنصراً جوهرياً للغاية في تكوين المادية الجدلية [1] » .

كما أوضح استالين أن المادية الجدلية نظرية مركبة من مادية فلسفية تتقوم في جملة من المبادئ هي : مادية العالم ، قوامية المادة على الفكر ، أي كون المعرفة انعكاسا موضوعياً للعالم في الذهن ، وقابلية العالم لأن يعرف معرفة كاملة . ومن منهج ديالكتيكي يقوم على جملة من الخصائص هي بمثابة قوانين عامة ، هي : شمول الترابط والحركة ، والتبدل الكيفي الضروري ، والتناقض الداخلي [2] .

من هذه المقدمات ، مادية العالم وجدليته ، استخلصت الماركسية نظرية في حركة التاريخ – المادية التاريخية ، ونظرية في المعرفة .

أ – المادية التاريخية :

تبحث المادية التاريخية في الأسباب المادية الداعية إلى تغيّر وتحول المجتمعات البشرية . وجد ماركس أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج تعمل بصورة تلقائية على فرز المجتمع إلى طبقتين : طبقة مالكة لوسائل الإنتاج تعمل على تنمية رأسمالها وفقاً لقانون الربح الأقصى فتزداد غنى وثروة ، من خلال استغلال الطبقة المعدمة. أما الطبقة الأخرى المعدمة ، فتقع فريسة الاستغلال والاضطهاد والإفقار المستمر من قبل الطبقة المسيطرة . لذا استنتج ماركس أن تفاقم هذا الشرط اللاإنساني وما يكتنفه من صراع طبقي سيؤدي إلى الثورة وتغيير النظام الاجتماعي القائم . لذا يصبح الصراع الطبقي – في نظر الماركسية – القوة المحركة للتاريخ البشري ، وهو تاريخ في حالة تطور وتقدم مستمر . حيث تم تقسيم مراحل التاريخ إلى : مشاعية بدائية ، مجتمع عبودي ، اقطاع ، رأسمالية ، اشتراكية ، وشيوعية . ويتم الانتقال إلى الاشتراكية حينما تتمكن الطبقة العاملة من الإطاحة بالنظام الرأسمالي ، وبذلك

١ – الموسوعة الفلسفية ، اشراف م. روزنتال ، ب. يودين ، الطبعة السادسة ١٩٧٧ ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ص ٤٢٣

٢ – الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني ، د. معن زيادة ، ص ١١٩٤

تكون حررت نفسها ، ومن ثم حررت البشرية ، من النظام الطبقي نظام استغلال الإنسان لأخيه الإنسان .

لذا فإن المادية التاريخية عادةً تصنّف ضمن النموذج الخطي في حركة التاريخ . وهو النموذج الذي يحتوي على النظريات التي ترى أن التاريخ البشري في حالة تطور وتقدم مستمر ، مثل نظرية أوجست كونت ، واسبنسر ... إلخ . لكن بالمقابل توجد دلائل تاريخية تشير إلى أن حركة التاريخ البشري ليست خطية وإنما دورية ، ما يعرف بالنموذج الدوري . بناءاً على النموذج الدوري – الذي يتخذ من الحضارة وحدة للدراسة – أن للتاريخ البشري حركة دورية تتمثل في : نهضة – ازدهار– انحطاط أو اضمحلال . يتبنى هذا النموذج كل من ابن خلدون، اشبنقلر ، تونبي وسوروكن . أما النموذج الثالث فهو النموذج البنيوي ، إذ لاحظنا أن البنيوية تعالج المجتمع بوصفه بنية – مفهوم البناء الاجتماعي – من ثم يتحلى بما للبنية من توازن واستقرار ، وقدرة على امتصاص الجوانب السلبية للصراع الطبقي وتحييدها . فالمهم بالنسبة للبنيوية هو التوازن والاستقرار وليس التحول والتغير .

عليه عند دراستنا للتاريخ نجد أنفسنا أمام ثلاثة نماذج :

النموذج الخطي ، النموذج الدوري ونموذج التوازن والاستقرار . يعتمد كل نموذج على نحو ما ، على مسوغات واقعية وحجج منطقية يدعم بها وجهة نظره . بيد أن هذا الاختلاف في حد ذاته يدل على أن كل نموذج ، في أحسن تقدير ، يرى جزءاً من الحقيقة . الأمر الذي يوضح حاجة نظرتنا إلى التاريخ البشري إلى تركيب نظري يحقق الوحدة من خلال اختلاف وتنوع النماذج القائمة .هذا يثبت على أقل تقدير ، أن المادية التاريخية ليست نظرية شاملة في حركة التاريخ كما زعمت الماركسية . ولأن حركة التاريخ البشري أكثر تعقيداً مما تراءى للمادية التاريخية ، فإنه لم يكن في مقدور النظرية التنبؤ بالانهيار الذي أصاب أنظمتها الاشتراكية .

ب - نظرية المعرفة :

استخلصت الماركسية أيضاً من المسلمات آنفة الذكر نظرية في المعرفة ترتكز على قوامية المادة على الوعي لذا كما أسلفنا - درجت كلاسيكيات الماركسية على طرح ما يعرف بالمسألة الأساسية في الفلسفة التي تتعلق بالسؤال : أيهما الأسبق والمحدد للآخر الوجود المادي أم الوعي ؟ وفي صيغةٍ أخرى : هل الوجود الاجتماعي يحدد الوعي الاجتماعي أم العكس ؟ وعلى ضوء الإجابة يتحدد موقف المرء ، إذا كان مادياً أقر بأولوية الوجود على الوعي ، وإذا كان مثالياً أقر بقوامية الوعي على الوجود . تجدر الإشارة إلى أننا أوضحنا في حديثنا عن نظرية المعرفة في الباب السابق أن التصور المادي لعلاقة الوعي بالكائن خطي يجعل من الوعي مجرد تابع (انعكاس) لشروط الحياة المادية ، ومن ثم يجرد الذات من فاعليتها ودورها التأسيسي .

عليه لقد عانت الماركسية جراء تصورها المادي في نظرية المعرفة من مشكلتين في التطبيق :

i- افتراض أن الوجود الطبقي يحدد الوعي الطبقي من ثم العامل يعتبر ثورياً بحكم وجوده الطبقي . بمعنى أن ثورية العامل - نزوعه لتغيير النظام الاجتماعي القائم - معطى وليس مشروعاً يقتضي أولاً انفلات العامل من آلية ضبط بنية العقل السائدة . وهو تصور ينطبق أيضاً على طبقة الفلاحين التي اعتبرها كل من لينين وماوتسي تونج طبقة ثورية ...

ii- فرضية أن الإنسان الاشتراكي - الإنسان القادر على الحب والإبداع والعطاء الشامل - نتاج للمجتمع الاشتراكي . بمعنى أن تغيير شروط الحياة المادية والاجتماعية - يقصد بذلك فك التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج - سوف يترتب عليه ظهور الإنسان الاشتراكي .

بالنسبة للفرضية الأولى كما أسلفنا أننا لا نستطيع أن نزعم أن كل العمال منفلتين ، ذلك أن سيادة بنية العقل البرجوازي تعني أن تستدمجها الغالبية من أفراد المجتمع ، بما في ذلك غالبية أفراد الطبقة العاملة . فالعامل - ليس كل العمال - مهما كانت وضعيته الاقتصادية والاجتماعية مزرية ، نجده مع ذلك معتقلاً أو مستدمجاً لنظام التعقل

البرجوازي السائد . لذا فإن الافتراض بأن قطاعات واسعة من هذه الشرائح تمثل قوى ثورية يهمها في المقام الأول تغير النظام القائم هو افتراض لا يقارب الحقيقة . لأن أحدهم ربما يكون ناقماً على شروط حياته الخاصة رافضاً لها ، لكن هذا لا يعني بالضرورة أنه رافض لنظام التعقل السائد . من هذا المنطلق ما يهمه هو حل مشكلته الخاصة وليس يهمه بصفة أساسية حل مشكلة المجتمع . وحتى إذا كان أحدهم رافضاً لشروط حياته الخاصة ورافضاً لنظام التعقل السائد ، أي منفلتاً ، فذلك أيضاً لا يعني بالضرورة أنه أصبح رصيداً لقوى التغيير الاجتماعي ، فهناك مسافة شاسعة بين الانفلات واحتياز الوعي الخلاق – وعي التغير ، ينبغي أن تطوى بتنمية الفاعلية .

من هذا المنطلق تتمثل أزمة الماركسية في أنها جيّشت قطاعات واسعة من الجماهير – عمال – فلاحين – مستغلة سخطهم على أوضاعهم المعيشية المزرية من أجل القيام بأهداف ثورية وحضارية بعيدة المدى لا تنتمي إلى آلية التعقل التي تحتازها غالبية هذه الجماهير ، وهي قوى من الناحية الاستراتيجية رصيد لبنية العقل البرجوازي . ومن المتوقع في مرحلة ما من مراحل الحراك الاجتماعي أن تعبر عن مهام وأغراض – برامج – بنية العقل البرجوازي . ولنفس هذا السبب نجد أن تغيير شروط الحياة المادية ، بمعنى ملكية الدولة لوسائل الإنتاج ، سوف لن يترتب عليه بصورة تلقائية ميلاد الإنسان الاشتراكي – وفقاً للفرضية الثانية . ففي ذلك حل فقط لمشكلة السطح ، التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ، دون المساس بمشكلة الأعماق : آلية التعقل . ويرجع السبب إلى أن الماركسية تعتقد أساساً أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج نتاج شروط اقتصادية واجتماعية بعينها لا علاقة لها ببنى محددة مستغلقة للوعي . غير أن الذي حدث حينما أمم استالين المصانع والمزارع فوجئ بأناس يحملون في رؤوسهم آلية تعقل برجوازية وتناسلية لا توفر لهم الدافعية كي ينتج أحدهم من أجل المجتمع بنفس الحماس الذي كان سوف ينتج به لو كانت المزرعة الجماعية مزرعته الخاصة ، أو المصنع مصنعه الخاص . ثم لاحظنا – تدريجياً – كيف صار قادة

الحزب يحققون من امتيازات نتيجة للثورة – أو بالثورة – ما كان يحققه الرأسمالي بفائض القيمة .

هكذا نرى أن معظم ما سمي بأخطاء التطبيق : من تبني لمفهوم تنمية رأسمالي يهمش أو يلغي غايات الاشتراكية ، إلى البيروقراطية والفساد ، إلى التسلط والشمولية ... إلخ جميعها تعبر عن خصائص بنى مستغلقة للعقل ، وتكشف عن أن حل مشكلة السطح لا يعني بالضرورة حل مشكلة الأعماق . عليه ينشأ انهيار التجربة الأولى للاشتراكية لسببين مرتبطين ببعضهما أوثق ارتباط :

أولاً :عدم وعي الشرائح القيادية التي انفلتت من بنية العقل البرجوازي واحتازت وعي خلاق وعملت على تجييش الجماهير العريضة من أجل الثورة ، بأن عملية التغيير تتم في فضاء بنية عقل برجوازي ومن ثم ضرورة معرفة آليات ضبط هذه البنية وكيفية اعتقالها الجماهير ضمن مهامها وأغراضها حتى يتسنى العمل من أجل تفكيكها .

ثانياً :إذا كنا نرفض النظام الرأسمالي – كونه لا إنسانياً كما أفلح ماركس وكافح وضحى من أجل توضيح ذلك – ونتطلع إلى نظام اشتراكي أكثر عدلاً ، يصبح من الضروري الإجابة على السؤال : ما هي بنية العقل البديلة التي ينبغي أن تؤسس النظام البديل ؟ فبنية العقل البرجوازي لا يمكن أن تبني النظام الاشتراكي لأن برامجها مغلقة ، وكذلك بنية العقل التناسلي . غير أن الماركسية لم تطرح هذا السؤال على نفسها من الأساس لأنها كانت تظن أن الوعي البديل سوف ينشأ عندما يتغير نمط الإنتاج . وهذا ما لم تحققه التجربة .

رأت الماركسية أن الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج جذر الاستغلال الطبقي والظلم الاجتماعي ، لكنها عالجت هذه المشكلة بوصفها ظاهرة اجتماعية محضة ، يمكن حلها على المستوى الاجتماعي فقط . بينما ظاهرة الملكية الخاصة مثلها مثل جميع ظاهرات فضاء الفاعلية ، هي ظواهر نفسية اجتماعية تاريخية ، من ثم ينبغي أن تعالج في إطار المبادئ التي تحكم حراك بنيات العقل ، أي المبادئ التي تحكم نمو وتشكل ، تآزر وتناحر ، استقرار وتوازن بنيات العقل – فالصورة الآن

أكثر تعقيداً مما تراءى للماركسية حينما ذهبت إلى أن البشر نتاج شروط وجودهم ، وأنه بتغيير الشروط الظالمة سوف يستقيم عودهم .

إن الطبيعة البشرية ناتج علاقة تركيب العقل مع الوجود ، وهي علاقة تتجسد من خلال حراك بنيات العقل . والحديث بالطبع عن حراك بنيات العقل لابد أن يتضمن بالإضافة إلى نموها وتشكلها استقرارها وتوازنها . وإذا كان لنا أن نتحدث عن حراك فسيكون نوعاً جديداً من الجدل لا ينطوي فقط على الحركة والتناقض والتناحر وإنما أيضاً ينطوي على التآزر والتناغم والاستقرار .

نخلص إلى أن جذر أزمة الماركسية يتمثل في أنها حين معالجتها لشؤون البشر انطلقت من مسلمة مادية ، ولقد أوضحنا المحدودية الابستملوجية لمفهوم المادة ، وكونه لا يصلح نموذجاً إرشادياً لدراسة ظاهرة الإنسان . لذا فإنه على الرغم من أن الماركسية مارست نقداً أساسياً ضد الرأسمالية واستشرفت مجتمعاً هو في إطار السيرورة التاريخية البديل المتجاوز للمجتمع الرأسمالي ، وقدم الشيوعيون من أجل ذلك تضحيات جسيمة إلا أن الماركسية – المادية الجلية – لا تمثل قطيعة أبستملوجية مع بنية العقل البرجوازي ، ذلك أنها تفعيل لأبستيمة بنية العقل البرجوازي ، أي أنها تنتمي إلى الفضاء الدلالي لبنية العقل البرجوازي .لذا فإن أقصى ما يمكن أن تحققه الماركسية من خلال التطبيق في إطار التغيير الاجتماعي ، هو نمو مؤقت للفاعلية في فضاء بنية العقل البرجوازي ، يكون محكوماً بجاذبية هذا الفضاء .

هذه الصورة للماركسية التي عالجناها تمثل التيار العام ولكنها ليست الصورة الوحيدة . كان هناك تياراً معارضاً للمادية الدياكلتيكية يعتبرها ز ماركسية مبتذلة ز تمثل في أعمال جورج لوكاتش ، كارل كوش وسارتر ... إلخ .ينتقد لوكاتش ما يسميه ز الماركسية المبتذلة ز وهي التي تنطلق في نظره من إقرار استقلال وجود الطبيعة والعالم عن الذهن البشري والتي تلحق ديالكتيك التاريخ بديالكتيك الطبيعة . وهي من ثم تهمل إهمالاً تاماً مسألة العلاقة الديالكتية للذات بالموضوع في سيرورة التاريخ [1] . إذن ما ينتقده لوكاتش في المادية الديالكتيكية هو

١ – الموسوعة الفلسفية العربية ، المجلد الثاني ، د. معن زيادة ، ص ١١٩٧

ماديتها أو أساسها الفلسفي الواقعية المادية ونظريتها المعرفية ، أي تفسير المعرفة بالانعكاس.

ويقترح لوكاتش بدل المادية الديالكتيكية فهمه الخاص للماركسية وللديالكتيك الهيجلي - الماركسي : «(فالكل الملموس) هو المقولة الأساسية للدلالة على الواقع ، وعلينا أن نرى إلى العالم لا بوصفه مركباً من أشياء ناجزة بل بوصفه (تركيباً سيرورياً) أي بوصفه صيرورة اجتماعية ، (أداتها الممارسة) (البراكسيس) ، ولذا فإن ثمة علماً واحداً أحداً هو العلم التاريخي الديالكتيكي لتطور المجتمع بوصفه (كلاً) . فمقولة الكل هي جوهر العلم البروليتاري الثوري ، أي جوهر الماركسية . ولا يمكن طرح (الكل) إن لم تكن الذات الطارحة هي في الوقت نفسه (كل) . بمعنى آخر الطبقة ، لا الفرد ، هي فاعلة المعرفة وهي التي بفعلها تستطيع أن تنفذ إلى الواقع الاجتماعي وتحوله كله [1] » . إذن هناك قراءتان للماركسية قراءة يمثلها التيار العام تر ي في المادية الديالكتيكية الأساس الفلسفي للماركسية ، وقراءة إنسانوية تاريخانوية ترى ضرورة عدم إهمال الدور التأسيسي للذات من خلال السيرورة التاريخية . وجد التيار الأول نموذجه الإرشادي ومرجعيته في المادية ، أما التيار الثاني فقد حاول أن يؤسس موقفه انطلاقا من أعمال ماركس الشاب - مخطوطات ١٨٤٤ - حيث تبلورت عند ماركس تحت تأثير هيجل وفيورباخ فلسفة جديدة تعتمد البحث في موضوع الإنسان داخل الطبيعة والحياة الاجتماعية ، وفي إثبات مفهوم الإنسان بواسطة عملية تحررية ونضالية تقلب الأوضا ع الاجتماعية لتجعلها تتماشى وجوهر الإنسان . وكانت تعتمد هذه الفلسفة على محورين : فلسفة العمل والاغتراب وفلسفة الممارسة التاريخية .

تمثلت إنسانوية ماركس الشاب في أنه جعل من الإنسان ، المحدد بمفهوم التاريخ ، مركز الكون والمجتمع ، أي أن الإنسان هو ذات التاريخ فهو منتج ونتيجة إنتاج أي أنه نتيجة ممارسة وبراكسيس . أستعمل ماركس مفهوم البراكسيس ليفيد العمل الذي بواسطته يقوم الإنسان بتغيير الطبيعة ليتمكن من إرضاء رغباته وحاجياته فيدخل بذلك

١ - المرجع السابق ص ١١٩٨

في علاقات إنتاج ، وتقوم هذه العلاقات بتحديد وجوده ووعيه تحديداً تاريخياً [1] . من الملاحظ أن فلسفة ماركس الشاب تحتوي على نواة لنظرية في الفاعلية ذات أبعاد إنسانوية – تاريخانوية تنطلق من مفهوم العمل والممارسة كمرتكز للطبيعة الإنسانية . ولكن من الواضح أيضاً أن تطور المعرفة البشرية عامة والعلمية خاصة في القرن التاسع عشر ما كان ليوفر العناصر الأساسية لنظرية في الفاعلية ، أي أن تكون لدينا نظرية علمية – لا اختزالية وبنيوية لا خطية حول الإنسان ، وأن تتوفر لها المسوغات الأنطلوجية والأبستملوجية .

أمام هذه الصعوبات ، علاوة على الصعوبات المنبثقة من مفهوم الطبيعة الإنسانية إذ كان قاصراً على ما هو ثابت لا متغير ، ومن ثم تعارضه مع نزوع ماركس الأساسي: « لقد دأب الفلاسفة على تفسير العالم ولكن المهم تغييره » ، وأمام طموحات ماركس في تقديم فلسفة علمية ، نرجح ، كما ذهب إلى ذلك التوسير أن ماركس الكهل فضل تحقيق قطيعة ابستملوجية مع ماركس الشاب ، أي حسم تطوره الفكري والنظري لصالح المادية الديالكتيكية على حساب فلسفة إنسانوية لم يتوفر لها الأساس النظري .

لذا فإن موقف التيار الإنسانوي ظل ضعيفاً داخل الحركة الماركسية ، فهو من ناحية يرفض المرجعية المادية ، وهو من ناحية أخرى لم يتمكن من استحداث نموذج إرشادي تتأسس عليه نظرته لفاعلية الإنسان . هكذا نلاحظ أن الصراع بين المادية والمثالية ، الموضوعية والذاتية ، الذي حاول ماركس أن يتخطاه من خلال نظرة كونية شاملة تؤلف بين المادية والديالكتيك تفجر من جديد داخل البناء النظري للماركسية . فإما القول بالمادية الديالكتيكية ويكون ذلك على حساب الدور التأسيسي للذات ، وإما القول بالإنسانوية ، ويكون ذلك على حساب الموضوعية . إنه التناقض بين التيار العلموي والتيار الإنسانوي ، الناشئ من المحدودية الأبستملوجية للعلم المعاصر ، المشكلة التي تصدى لها التحليل الفاعلي منذ البدء.

١ – المرجع السابق ص ١٢٠٦

الخاتمة

التحليل الفاعلي مقترح نظري يتصدى لأزمة الإنسان المعاصر متعددة الأبعاد : اقتصادية ، اجتماعية - نفسية ، وجودية ومعرفية . اتضح أن الجذر المشترك لكل أنواع العنف والاستغلال والقهر الذي يمارسه الإنسان ضد أخيه الإنسان ، والذي يمارسه الإنسان ضد الطبيعة ، يرجع في التحليل النهائي إلى تدني الفاعلية ، أي إلى سيادة بنى مستغلقة للعقل تخوّل لمن يستدمجها استغلال واضطهاد كل من هو خارج الحدود الجغرافية لبرامج عطائها . وتشكل تربة صالحة لاستنبات أنظمة سياسية شمولية ، واستنبات نظم فكرية وعقائدية استبدادية

بحكم آلية تعقلها . إزاء هذا الواقع المأساوي تقف العلوم الإنسانية عاجزة ، بل تعمل على تعميق المشكلة من خلال تكريسها لأزمة الهوية التي يعيشها الإنسان المعاصر .

الحلول التقليدية لم تعد مجدية وهي ما فتئت تتراوح بين الوعظ والإرشاد وخيار العنف . الوعظ لا يجدي لأن البنية المستغلقة لا تستقبل ولا تتأثر بخطاب من خارجها ، أي من بنية أخرى – على سبيل المثال خطاب خلاق – إلا إذا كان متمشياً مع أغراضها . العنف لا يجدي لأنه من أكبر مظاهر تدني الفاعلية ، وفاقد الفاعلية لا يعطيها . تغير علاقات الإنتاج وحده – خاصة إذا كان بالقوة – لا يكفي . عليه لابد من تفكيك آليات ضبط وآليات تعقل البنى السائدة متدنية الفاعلية . نقطة البداية هي أن نكشف عن وجود هذه البنيات ونكشف عن ديناميات نموها وتشكلها وآليات ضبطها . هذا بالإضافة إلى ضرورة التصدي للمشكلات النظرية والمعرفية التي أعاقت تبلور نظرية متماسكة ومنتجة حول الإنسان .

عليه من حيث التنظير التحليل الفاعلي نظرية في طبيعة الإنسان بوصفها فاعلية ، أما من الناحية المنهجية فهو منهج يسعى للكشف عن ديناميات نمو وتفاعل بنيات العقل من خلال الاستجابة لتحديات الوجود الاجتماعي والحضاري. استند التحليل الفاعلي على نظريتنا في تركيب العقل والتي أمكن استخلاصها من تصورنا لمفهوم الفاعلية . من أساسيات التحليل الفاعلي أنه لا ينبغي منح العقل البشري وظائف وأدوار كيفما يحلو للباحث : عقل بدائي ، عقل متحضر ، عقل خلاق ، عقل عربي ، عقل أوربي ، عقل أسطوري ، عقل علمي ، عقل أداتي ، عقل تواصلي ... إلخ ، بل ينبغي أن ترتكز الوظيفة على تركيب معين للعقل ومن المفترض أن يعني الباحث بمشكلة تركيب العقل قبل وأكثر من اهتمامه بالدور الذي يود أن يمليه على العقل ، فوظيفة العقل يمليها تركيبه وليس رغبات وتمنيات الباحث .

لذا فإن التركيب المقترح علاوةً على انه في سياق تطور ظاهرة الحياة يكشف عن توسع استراتيجيات حفظ البقاء ، نجده يجسد

ديناميكية للعقل تجيب على الكثير من أسئلة ظاهرات الفاعلية . من ضمن تلك الأسئلة الثنائيات المنبثقة عن النظرية الخطية في المعرفة والتاريخ والبنيوية ... إلخ ، وهي النظريات التي في التحليل النهائي ، تنطلق من فرضية تحتية ، أحياناً معلنة وأحياناً خفية ، مؤداها احتواء العقل البشري على بنية واحدة ، من هذه الثنائيات : البنية والتاريخ ، الكائن والوعي ، العلم والإنسان .

تمثل الحل المقترح لمشكلة البنية والتاريخ من خلال ملاحظة أن وجود ثلاث بنيات للعقل تسود أكثرها نجوعاً في مواجهة التحدي الأساسي للوجود الاجتماعي ومن ثم تكوّن البنية السائدة قادرة على توظيف البنيتين الأخريتين وفقاً لمهامها وأغراضها ، يسمح أن يكون البناء الاجتماعي – الذي يمكن تعريفه بأنه نسق تفاعل بنيات العقل من خلال سيادة إحداهن – في حالة استقرار وتوازن . وفي حالة فشل البنية السائدة في مواجهة التحديات وتصدعها ، بدلاً من أن يحيق الموت والدمار بالمجتمع ، يعول البناء الاجتماعي على ما في مخزونه من احتياطي استراتيجي ، فتتصدى بنية بديلة للتحديات الجديدة ، ومن هنا تتجلى إمكانية التحول والتغير في البناء الاجتماعي . أما إذا لم يكن لدينا احتياطي استراتيجي في البناء الاجتماعي فسوف نعجز عن تفسير ظاهرة التغير ، وإذا كان الباحث مفتوناً بمزايا مفهوم البناء الاجتماعي فإنه على الأرجح ، يميل إلى تهميش التاريخ . وفي العموم ينقسم الباحثون بين من يدافع عن ثبات واستقرار البناء الاجتماعي وبين من يحاول أن يدلل على تحول وتاريخية المجتمعات البشرية .

نشأت ثنائية الوعي والكائن من ملاحظة وجود علاقة بين الوعي (المعرفة) والوجود . عليه إذا افترضنا أن للعقل تركيباً ثابتاً ينجم عن ذلك أحد أمرين : إما أن نفترض أن معرفتنا هي نتاج لانعكاس الوجود على عقولنا ، أو أن نفترض أنها نتاج لفعل عقولنا . نحن الآن من خلال التحليل الفاعلي ، نؤمن على أن تركيب العقل غير ثابت ، عليه سوف تختلف طبيعة العلاقة من علاقة خطية إلى دالة في متغيرين . ميزة التحليل الفاعلي أنه يسمح لنا بالتحقيق من صحة هذه النتيجة : المعرفة

ناتج علاقة تركيب العقل بالوجود . على سبيل المثال يمكننا دراسة المجتمعات التناسلية على صعيد العالم حيث يتباين الواقع وتتباين الثقافات إلا أننا سوف نجدها – في التحليل النهائي – قراءات تناسلية للواقع المتباين ، من ناحية أخرى يمكننا أخذ معطى محدد (ثابت) مثل قضية التنمية أو السلطة فنجد أن قراءة كل بنية من البنيات الثلاث سوف تختلف . فالتنمية تعني بالنسبة للتناسلي المزيد من التناسل ، وبالنسبة للبرجوازي تعني المزيد من الثروة ، وبالنسبة للخلاق تعني المزيد من الفاعلية : المزيد من الحب والإبدا ع والعطاء.

نشأ التناقض الظاهري أو المفترض ، بين العلم والإنسان نسبةً إلى الطبيعة الاختزالية لعلم الفيزياء الحديث والمعاصر ومن ثم تعميم هذا النموذج على ظاهرات تتمايز نوعياً عن الجمادات ، كما نشأ نتيجة لاستعارة منهج علم اللغة البنيوي الخطي وتعميمه أيضاً على ظاهرات ، تتمايز نوعياً عن ظاهرة اللغة . إذن نشأ التناقض المفترض نتيجة للمحدودية الأبستملوجية لنظرياتنا ومناهج بحثنا . بمعنى أننا لا نرى في الأساس تناقض بين العلم والإنسان ، ونؤمن على وجود الإنسان الخلاق .

صحيح أننا لن نستطيع أن نكشف عن وجوده بنظارة بنيوية خطية أو بأي نظرية اختزالية ، كما ليس البديل أن نتخذ من وجوده مسلمة مستقلة عن النسق، أو نظام المعرفة أو بنية العقل السائدة . من خلال المنهجيات الخطية تطلق الأحكام الإطلاقية ، فإما الهيمنة المطلقة للنسق أو الانفلات والدور التأسيسي المطلق للذات ، كل الذوات . بينما في واقع الأمر ، من خلال التحليل الفاعلي توجد سيرورة : آليات للضبط وآليات للنمو . ليست بنية العقل السائدة – النسق – حاكماً مستبداً لا عقلانياً بصورة مطلقة ، إنها بناء للفاعلية . بناء بقدرات محدودة وعقلانية محدودة من أجل تحقيق الأمن والحماية لأفراد المجتمع . لذا فهو عرضة ، ككل بناء ، للتصدع والتهتك والعجز عن تحقيق الأمن والحماية . عليه من خلال الصدوع والشقوق على سطح النسق ينفلت الشخص غير المحمي ، فيصبح لا منتمياً ، فإذا تبنى اللامنتمي مشروعا للعطاء

الشامل ودافع عنه . بمعنى أنه تصدى للتحديات والصعوبات الواقعية التي تعمل على إجهاض وإعاقة المشروع وذللها ، فإن ذلك يؤدي إلى نمو فاعليته ، فتنمية الفاعلية ترتبط بتنمية المشروع والعكس بالعكس . ونقول إن الشخص احتاز بنية عقل خلاق حينما يصبح ارتباطه بالمشروع وجودياً ووجدانياً ، أي حينما يتحول المشروع إلى أسلوب للحياة ومعنى للحياة . من جديد نلاحظ أن وجود استراتيجيات بديلة يتحلى بها التحليل الفاعلي تسمح بعملية الانفلات ، أما من خلال البنيوية الخطية فلا يوجد انفلات أو انفكاك من النسق ، والفرد محدد أنطلوجيا وأبستملوجياً بالنسق . لذا فالتحليل الفاعلي يسمح بإمكانيات أوسع لمعالجة تعقيدات وديناميات ظاهرات الفاعلية .

إن الإنسان الخلاق هو أكثر من يعاني من الحالة الراهنة للمعرفة البشرية ، سيادة المنهجيات الخطية ، وخاصةً المعرفة العلمية التي مع المفارقة ، من أعظم إنجازات الإنسان الخلاق . وتنجم المفارقة من أنها تنطوي على وعي القصور. لذا فإن وعي الفاعلية الذي يحتاج إليه الإنسان الخلاق في كفاحه وصراعه ضد التيار ، ويستظل به من هجير العوز والحرمان والإحباط لا ينبع ولا يجد الدعم من المعرفة العلمية الراهنة وربيبتها البنيوية الخطية وما بعد البنيوية ، إنما ينبع من خبرته وتجربته الذاتية ، لذا فهو زاد محدود لا يرقى في كثير من الأحيان للصمود طويلاً في وجه جزاءات واكراهات وحصار بنية العقل السائدة ، الأمر الذي يترك كثيراً من الجراحات والكدمات التي تشوّه صورة الإنسان الخلاق . من هذا المنطلق يعتبر التحليل الفاعلي خطاباً موجهاً بصفة أساسية إلى اللامنتمي ، أينما كان وأينما سيكون ، ليشد من أزره ، ليعلم أنه ليس وحيداً لأنه المفتاح للبشرية القادمة بقدر ما يدافع عن المشروع : الحب ، الإبداع ، العطاء الشامل .

المؤلف :

- ولد بمدينة الأبيض ١٩٤٦ نشـأ وترعـرع بمدينة النهـود ، كـردفـان السودان [illegible]

- تخرج في كلية العلوم قسم الرياضيات ١٩٧١ جامعة الخرطوم – السودان.

- نال الماجستير في العلوم الرياضية من مدرسة العلوم الرياضية ، جامعة الخرطوم .

- عمل على كشف وتطوير نظرية الحيوية التي تعني بطبيعة القوانين الرياضية التي تحكم نمو وتطور الكائنات الحية .

- وجد دعماً من المركز العالمي للفيزياء للنظرية بإيطاليا لمواصلة البحث حول نظرية الحيوية بجامعة بيونس ايرس – الأرجنتين .

- شارك بورقة بحثية حول نظرية الحيوية في المؤتمر الدولي الثالث للأحياء الرياضية بسانتياقو – ١٩٨٧ – حيث نوقشت النظرية من قبل

المختصين ونشرت ضمن حثيثيات المؤتمر .

- عمل أيضاً على كشف وتطوير التحليل الفاعلي وهو نظرية تعني بطبيعة الإنسان وتركيب العقل .

- صدر له كتاب « الإنسان والتحليل الفاعلي » عام ١٩٨٩

- يأمل المؤلف أن يشكل مفهوم الفاعلية أرضية فكرية تحتية للعلوم الإنسانية .

- صدرت له العديد من المقالات ، كما أجريت معه العديد من القابلات داخل وخارج السودان .

- مخطوطات في طور الإعداد للنشر :- ١ - التحليل الفاعلي والأدب

٢ - التحليل الفاعلي لحركة التاريخ - أو ما بعد خاتم البشر .

٣ - Evolution : Anonlinear Irreversible Quantum Model .

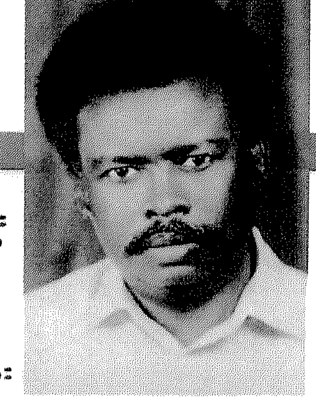
- يعمل حالياً رئيساً لقسم الرياضيات ، جامعة التحدي ، سرت ، ليبيا .





التحليل الفاعلي

نحو نظرية حول الإنسان



التحليل الفاعلي

نحو نظرية حول الإنسان

المؤلّف

- ولد بمدينة الأبيض ١٩٤٦ نشأ وترعرع بمدينة النهود ، كردفان السودان .
- تخرج في كلية العلوم قسم الرياضيات ١٩٧١ جامعة الخرطوم - السودان.
- نال الماجستير في العلوم الرياضية من مدرسة العلوم الرياضية ، جامعة الخرطوم .
- عمل على كشف وتطوير نظرية الحيوية التي تعني بطبيعة القوانين الرياضية التي تحكم نمو وتطور الكائنات الحية .
- وجد دعماً من المركز العالمي للفيزياء للنظرية بإيطاليا لمواصلة البحث حول نظرية الحيوية بجامعة بيونس ايرس - الأرجنتين .
- شارك بورقة بحثية حول نظرية الحيوية في المؤتمر الدولي الثالث للأحياء الرياضية بسانتياقو - ١٩٨٧ - حيث نوقشت النظرية من قبل المختصين ونشرت ضمن حيثيات المؤتمر .
- عمل أيضاً على كشف وتطوير التحليل الفاعلي وهو نظرية تعني بطبيعة الإنسان وتركيب العقل .
- صدر له كتاب « الإنسان والتحليل الفاعلي » عام ١٩٨٩

- يأمل المؤلف أن يشكل مفهوم الفاعلية أرضية فكرية تحتية للعلوم الإنسانية .

- صدرت له العديد من المقالات ، كما أجريت معه العديد من المقابلات داخل وخارج السودان .

مخطوطات في طور الإعداد للنشر : ١ - التحليل الفاعلي والأدب

٢ - التحليل الفاعلي لحركة التاريخ - أو ما بعد خاتم البشر .

٣ - Evolution : Anonlinear Irreversible Quantum Model .

- يعمل حالياً رئيساً لقسم الرياضيات ، جامعة التحدي ، سرت ، ليبيا .

